انتاج الانسان شرقي المتوسط

العصبة، القبيلة، الدولة

دار النضال

هيثم مناع

انتاج الانسان
شرقي المتوسط



هيثم منــاع

انتاج الانسان شرقي المتوسط

العصبة، القبيلة، الدولة *

* La Reproduction de L'homme à L'Est de la Méditerranée
Agnat, Tribu, Etat.



منشورات دار الفضال للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - ص. ب: 6693 - 113

الطبعة الأولى
1986

رموز واصطلاحات

□ انسان (ذكر أو أنثى دون تحديد)

■ انسان مقصود (محدد أو معني)

◫ انسان متوفى

△ رجل

⧋ رجل متوفى

▲ مقصود (ذكر)

○ امرأة

∅ امرأة متوفاة

● مقصودة (انثى)

⊓ نسب

⊔ مصاهرة

= زواج

تمتع بالاماء

≠ طلاق

| بنوة

بكارة (بكر) : امرأة تحتفظ بغشاء البكارة .

ثيّب : امرأة سبق ومارست الجنس (بالزواج أو غيره) .

بكورة (بكر) : الابن الأول من زواج .

ثني : الابن الثاني من زواج .

بنت (ابن) عم لزم : بنت (ابن) شقيق الأب

الختن (ة) : والد (ة) زوجة مقصود .

الحمو (الحماة) : والد (ة) زوج مقصودة .

المصاهرة : الزواج وما يجمع الأختان والاحماء .

الطرف : بنوة وأبوة مقصود .

الجانب : اخوة وعمومة مقصود .

الجانب : أخوة وعمومة مقصود .

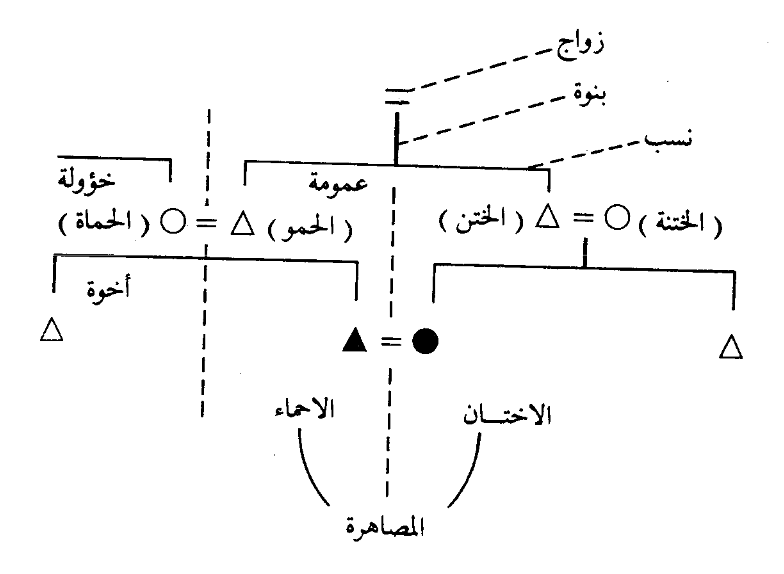
خؤولة : أقرباء انسان مقصود من جهة أمه .

عمومة : أقرباء انسان مقصود من جهة أبيه .

* * *

يقع هذا الكتاب ضمن مجموعة أبحاث للمؤلف حول انتاج الإنسان في المشرق العربي .

درس هيثم مناع الطب والعلوم الإجتماعية في السبعينات ، قدّم أطروحة في إطار البحث ما بين الميداني في انتروبولوجيا المرض 1983



مخطط رمزي لزواج من بنت عم لزم

مقدمة :

سلطة الرحم ؟

عالم الانسان الأول حتى لحظتنا الراهنة هو رحم المرأة ، وهو معطى طبيعي له دلالة : كان المؤكد في ولادة الانسان خروجه من رحم امرأة معينة ، س من النساء . لم تؤكد المعطيات الانتروبولوجية الراهنة وجود مفهوم « حق الأم » ، المصطلح الذي عنون به باخوفن كتابه الشهير (1861) ، كون المجتمعات ما قبل الأبوية قد سبقت مفهوم « الحق » ، الذي هو ، كما ينوه بورنمان[1] ، فعل تاريخي يعتمد على نفي الطبيعي ، بتحديد أكثر ، نفي ظاهرة طبيعية هي الولادة .

---

(1) Ernest Borneman, Das Patriai chat ., francfort, 1975 (franç: trad. partielle, le patriarcat, P.U.F, 1979).

سجلت الأبوية فيما سجلت ، الغاء الرحم ـ الطبيعي ـ ، وقيام سلطة الرحم : تسلط الرجل على انتاجية الرحم ، « حق » الرجل في مصادرة ـ اقتناء المرأة ، وبالتالي ، واسطة اعادة انتاج الانسان محولاً الطبيعة الفيزيولوجية للمرأة الى نقمة عليها . لم يكن هناك طريق واحد عالمي مشت عليه تلك المسيرات الطويلة للمجتمعات الأبوية المختلفة ، ففي حين لم يمنع عدم وجود كلمة تدل على غشاء البكارة أو أهمية للعذرية أبوية جماعات معينة ، نجد نقمة الرحم على المرأة في مجتمعات أخرى تبدأ مذ يصبح بامكان الرجل ان يتصل به ، حيث غشاء البكارة محدد قيمي ، مالكته أغلى (بكر) وفاقدته أرخص (ثيّب) ، تمزيقه ضمن المؤسسة المعترف بها مشروع وخارجها ممنوع، إتيان الممنوع طوعاً أو كرهاً يجعل منه موضوع ثأر لها أو منها . الخروج من الرحم.له أعرافه وقوانينه ، الخارج الأول يدعى بكر ، وهو أغلى وله سلطات أوسع وعليه مهمات اكبر ، الخارج الثاني ، (الثني) يدفع ثمن الخروج الأول ، وكأنه ثيّب انتاج الرحم ، وكأن الرحم بفقدانه عذريته يعطي بكارته الى بكورته ؟

بكارة وبكورة ، أبناء وآباء ، عمومة وخؤولة ، قرابة وغرابة ، موالاة وعداوة . . . كلمات تتداخل في مقومات التركيب المجتمعي العربي ما قبل/ومع الدولة ، وما زالت

تعيش بتعبيرات مختلفة مع دخول الرأسمالية .

لم تتعد مهمة النسابة العرب ان يعرضوا للقرابة بالوصف التتبعي المتداخل مع الاسطوري . وفي حين تعرض لها ابن خلدون (1332-1406 م) في إطار عام ضمن مفهومه للعصبية ومن منطلق وظائفي وايديولوجي ضمن تتبعه للعلاقة العصبية ـ الغلبة ، شكلت المسألة بالنسبة للفقهاء موضوع قوننة في نطاق الآيات القرآنية وتراث الحديث .

لم تتجاوز الكتابات السلفية في قرننا ، في أحسن أحوالها ، التحليل الخلدوني ، في حين تحوّل « أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة » لانجلز الى كتاب مقدس للعديد من دارسي الأسرة والقرابة والدولة في المجتمع العربي الاسلامي ، ناهيكم عن كون مادة الكتاب تستثني الشرق ، وضرورة غربلة العديد من معطيات واستنباطات الكتاب النظرية بشكل عام ، فإن من اكبر الاخطاء تعميم طابع العلاقة بين انتاج الانسان وانتاج وسائل الحياة على شرقي المتوسط حيت ترافقت نشأة الدولة مع نشوء رأسمال الدولة بكل ما ترتب على ذلك من تفاعل وتعايش مع علاقات انتاج الانسان في مجتمع دولوي .

يشكل المجتمع العربي الاسلامي بحد ذاته en soi إحدى نقاط ضعف الانتروبولوجيا البنيوية ، ومن الصعب اعتماد

منهج كلودليفي ستروس القائم على الاستنباط بمقارنة المتعارض ، كونه من « المتفق عليه » ، عدم التعامل مع انتاج الانسان شرقي المتوسط في اطار القرابة الأولية ، والقرابة فحسب ، فيما يقزّم أهمية مقارنات معينة (زواج داخلي - زواج خارجي مثلاً) .

لا يلغي هذا بحال ، أهمية تتبع جملة البحوث وعلى جملة المجتمعات اثناء البحث لإغناء ملكات التصور وقدرات البحث ، واستكشاف نقاط الخصوصية والعالمية ، كذلك ضرورة استيعاب اهم مناهج البحث المعاصرة دون ارتكاب فادح الخطأ : الانطلاق بتصور وأحكام مسبقة وجاهزة أو اللجوء السهل الى التعميمية .

ليس ثمة معنى لاعتبار هذا العمل عملاً انتروبولوجياً بالمعنى المؤسساتي للكلمة الراضخ للتقسيم والتقسيم الفائق لفروع المعرفة المختلفة في المجتمع الصناعي . لم تنشأ مناهج التفكير الأصيلة يوماً في سجن التخصص المعرفي ، او في غياب وحدة تصورية تنهل من جملة معارف العصر ، ومن تجربتها ، منهجية عملها وتقنيته .

نود الاشارة الى ان استعمالنا لمصطلح « انتاج الانسان » هو للتمايز عما يتناول القرابة حصراً باعتماد ما يشمل بتعريفنا

له العلاقات ما بين البشرية : قربوية ، اجتماعو - سياسية ، اجتماعو - عقيدية الخ . وليس فقط الحصر في مواصلة النوع و قربیٰ الدم ، فيما يستدعي تتبع جملة هذه الأشكال ، وطبيعة ارتباطها وتواصلها الجدلي ، تأثرها وتأثيرها بعلاقات القربىٰ - بالمعنى المحدود للكلمة - هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، تأكيد استمرارية دور انتاج الانسان مع ظهور أشكال الرأسمال التاريخية والمجتمع الدولوي ، فيما يتطلب دراسة الاجتماع السياسي - بالمعنىٰ الواسع للكلمة - ، علاقته بالاقتصاد السياسي ، ودورهما في التركيب المجتمعي وطبيعة الدولة . الأمر الذي أوصلنا الى مؤثر آخر فاعل في التاريخ المجتمعي العربي ، هو الايديولوجي والشعائري ، لا يعني وضعه في رفّ « البنية الفوقية » سوىٰ فصل تعسفي يذهب في طياته العديد من مفاتيح تتبع أواليات الاستمرارية - اللااستمرارية وأشكال الانتقال في المجتمع العربي .

اشكاليات اختيار المنهج :

قامت الأبحاث الانتروبولوجية المعاصرة على العمل الميداني Le travail sur terrain وتعددت أساليب العمل وتقنياته واختلفت ، وجرى اعتماد العديد من الباحثين مواد العمل الميداني الجاهزة للوصول الى استنباطات نظرية ،

ومنهجية عبر النصوص الانتروبولوجية وبالامكان القول ان هذين الشكلين قد طبعا الى حد كبير وسائل البحث الانتروبولوجية المعاصرة .

يقع موضوع بحثنا هذا ، خارج إطار هذين الشكلين ، عدا كونه في مسألة البداوة موضوع شح نموذجي للمعطيات الاركيولوجية (علم الآثار) ، لم يكن ثمة عمل ميداني إبان الاسلام وليس ثمة نصوص جاهزة او قابلة للاستعمال مباشرة في اطار التحليل . وقد كانت المشكلة بالنسبة لنا : هل بالامكان القيام ببحث انتروبولوجي ، بالمعنى الواسع للكلمة ، لحقبة تاريخية لم تترك لنا الأيام منها ورقة مكتوبة واحدة ولم تجر بعد بخصوصها تنقيبات أثرية كافية لامتلاك صورة واضحة ؟

ثمة النصوص التي كتبت بعد قرنين ، تقريباً ، وتمَّ تناقلها شفوياً ، كذلك الارث الشفوي ، المدون والمعاصر ، والذي يشكل مادة رضخت لجملة التحولات التي عاشتها المنطقة ، فما العمل ؟

حاولنا ، بادىء الأمر ، قدر الامكان رصد الارث الباقي ، والابحاث الجارية حوله ، كمادة استعمال محدودة ، وتوجهنا الى عالم المخطوطات والكتب لتتبع نصوص مبعثرة في كتب الأدب والاجتماع والفقه والسياسة والاقتصاد الخ .

نصوص تعددت فيها دوافع الكتابة ، وانحصرت حيناً في نقاشات الفقهاء والاسلاميين ، وتداخلت فيها جملة الصراعات السياسية والدينية والاجتماعية . . . باختصار ، كانت أهمية هذه النصوص في اعتبارها معدناً خاماً لا معدناً نقياً ، فكيف تم استقراء الغث فيها والثمين ؟ المنهج الذي تم اتباعه كان حصيلة سنوات من البحث عن وسيلة نخرج بها من فخ النصوص الموظفة او المحرفة والروايات المبالغ فيها او المبتدعة ، وقد توصلنا الى سبيل ناجح الى حد ما وذلك باعتماد اهم ثروات العرب الثقافية : اللغة . حيث تم القيام بعملية مسح تهدف الى اعادة تنظيم المعطيات اللغوية التي تمس ، بشكل او بآخر ، موضوع البحث عبر الدراسة الشاملة لكتب اللغة العربية وقواميسها (لسان العرب، تاج العروس ، المخصص ، جمهرة اللغة الخ) ، وعزل الألفاظ والمفاهيم وفق ترتيب مناسب (القرابة ، التجارة ، العمل ، الحيوان ، الماء والآبار ، السلاح ، المسكن ، التنظيم السياسي ، الارث ، المعتقدات ، الخ .) ومن بعد تمت عملية رصد أهم ما في الشعر والروايات وكتب الأدب والتفسير والفقه والحديث مع امكانية الاستحضار الغيبي لآيات القرآن . والحقيقة ، أنه بعد هاتين العمليتين تعرت وتهافتت العديد من الروايات والقصائد والأخبار وتوضح عدم انتمائها للحقبة ما قبل الاسلامية بمقاربات بسيطة . إلا

أننا لم نتوقف هنا بل تعمدنا التحقيق في المعطيات على أساس الكتاب بترميز العديد من معطياتهم وتتبعها بالحسابات الحديثة ، فيما أوضح لنا دقة البعض او ضعف رواية واسناد البعض الآخر . ثم بعد ذلك سعينا لتأريخ المصطلحات اللغوية في اهم المسائل بحيث امكن تحديد اماكن استعمال كلمات محددة وزمانها ، أصحاب الروايات وقبائلهم ومستوطن هذه القبائل والفترة التي عاش فيها الراوي ، لعدد من المعلومات المستقاة فيها كون لدينا مادة بحث صالحة للاستعمال والاستغلال في تتبع هذه المرحلة من التاريخ العربي مع جملة التحولات المجتمعية التي شهدتها .

لم يمنعنا التوجه الى كتب التاريخ من تتبع أبحاث المستشرقين والعرب في هذا الميدان ، وكون بعض هذه الابحاث مفيداً وغنياً لا يعني أنها كافية بحال ، ومن المؤسف ان العديد ممن درس الأسرة والقرابة من الكتّاب العرب ، آثر سهولة التعميم والنقل . أليس من المضحك ان كتباً تعنون « تطور بنىٰ الأسرة العربية » لا ترد فيها كلمة عصبة على الاطلاق ؟

لا يمنعنا تقديرنا الكبير للمؤرخ العربي جواد علي من التوقف والتنويه الى انه لم يجر تحقيق دقيق للمعلومات على طول

ا لخط حيث تكـررت روايـات ضعيفـة او متضـاربـة لم يقف الباحث الكبير عند ضرورة غربلتها ، وكثيـراً ما أهملت مكـانية وزمانية المعطى . الأمر الـذي لا يحول دون اعتبـار « الموسـع » اهم مراجع العمل للمجتمع العربي ما قبل الاسلامي .

* * *

في حـديثه عن الكنـدي كتب صاعـد بن صـاعـد : « من مؤلفاته كتبـه في علم المنطق وهي كتب قـد نفقت عند النـاس نفاقاً عاماً وقـلّ ما ينتفـع بها في العلوم لأنها خـالية من صنـاعة التحليـل التي لا سبيـل الى معـرفـة الحق من البـاطـل في كـل مطلوب إلا بها . وأما صناعة التركيب وهي التي قصـد يعقوب في كتبه هذه اليهـا فلا ينتفـع بها الا من كـانت عنده مقـدمات عتيدة فحينئذ يمكنه التركيب . ومقدمات كل مطلوب لا تـوجد إلا بصناعة التحليل ، ولا أدري ما حمل يعقوب على الاضراب عن هذه الصناعة الجليلة هل جهل مقدارها او ضنّ على الناس بكشفـه وأي هاذين كـان فهـو نقص فيـه ، (عيـون الانبـاء ، مخطوط باريس 5939 ، ورقة 97) .

إن أهم مكافأة لهـذا العمل ، هي النقـد ، الذي لا يعـود بنا الى ما قبل ابن صاعد ، بل يخطو به خطوات الى أمام .

14- 7- 1984

العصبة ـ القبيلة

العصبة ـ القبيلة

« لو خلق الله العنيزة قبل الجمل ، كانت العنيزة عاشت مثل غيرها من الناس ، خلق الله الجمال قبل العنيزة ، وبعدها خلقنا لنحرسها ، وهو أعلم » .

(عن مولر [1])

« قيل لأعرابي : أيسرك ان تدخل الجنة ولا تسيء إلى من أساء اليك ؟ فقال : بل يسرّني أن أدرك الثأر وأدخل النار »

(عن النويري[2])

« زعم الأصمعي قال : سمعت أعرابياً يقول لآخر : أترىٰ

---

(1) V. MÛLLER, En Syrie avec les bedouins, P.6, Paris 1931.

(2) النويري ، نهاية الأدب ص 67 ، ج.6

هـذه العجم تنكح نسـاءنا في الجنـة ؟ قـال : أرى ذلـك والله بالأعمال الصالحة . قال : توطأ والله رقابنا قبل ذلك » .

(عن المبرد[3]) .

العصب « ية » :

مـع الاعـتـذار مـن خـليـل أحمـد خليـل (المـرأة العربية وقضايا التغيير ، ط2 ، ص 35) نطلق في تعـريف العصبية من تجسدها الفعلي المجتمعي ، أي ، تمسك الجماعـة بمصالحها ومنظومة قيمها المشتركة **وتعصبها في الحق والباطل لها** (وليس النصف الأول دون الثاني) ، بتعبير ابن منظور : « أن يدعو الرجل الى نصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ، **ظالمين كانوا أو مظلومين** » (لسان العرب ، عصب ، التشـديد في الحالتين من عندي) .

في مقدمة ابن خلدون ، أكمل كتابـة عربيـة ـ وصلتنا ـ في هذا الموضوع ، كُتبت على حـد تعبير وضّاح شرارة « من زاويـة السلطة نفسها » ، لا تعتمد العصبيـة في تحققها عـلاقات قـربى ذات طبيعـة محددة ، كـذلك لا أهميـة تذكـر لتركيب الجمـاعـة القربوية الداخلي وتناقضاتها الداخلية . **البنية** عنده ، قـائمة في

(3)المبرد ، الكامل ، نهضة مصر 1956 ، ج4ص 16

الاجتماع البشري وخصائصها (العدوان والغلبة ، الشفقة والنعرة) موجودة في الطبائع . والتحليل إنما يعتمد في نهاية المطاف الوظيفة التي تضطلع بها نعرة القربىٰ في تحقيق « الغلبة والسلطان واليد القاهرة» أي الملك ، دون ربط متماسك بين الغلبة والسلطان والقهر داخل جماعة القربىٰ وخارجها . وعلى هذا ، بالنسبة له « النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعة إنما هو في هذه الوصلة والالتحام » .

ليس اكتشافاً ان نذكر ، بأنه ليس بالامكان ، ضمن الاكتشافات الانتروبولوجية المعاصرة اعتبار العصبية معطى عالمياً Universelle ، كذلك من الضروري التنويه الى أننا نأخذ المجتمع العبودي الجماعي كحالة نموذجية « لانتاج » العصبية في التاريخ العربي ـ وما قبل التاريخ المكتوب ـ . كونه من الواضح ان عصبية قربى الدم تبدو اكثر وضوحاً وقوة طرداً مع انغلاق علاقات انتاج الانسان حصراً بجماعة قربى الدم (ضمناً ، جملة الزاميات الحائل دون الاختلاط بالغير) ، وتلازم هذا الانغلاق مع تقسيم محدد للعمل وجهاز ضبط سلطوي داخلي شمولي يعتمد تحديد وجود الفرد ضمن انتمائه للجماعة أولاً وتوافق التفريد مع النبذ والطرد ، والدور المحدد لابناء الجماعة ضمن مراتبية رجالية داخلية تقوم على قاعدتي الأقرب ـ الأبعد والأعلىٰ ـ الأدنىٰ المتداخلتين . . .

العصبة ، هي قاعدة التلاحم والنعرة العصبية في القبيلة ، وهي تقوم ، كما يقول البدو والأزهري على الطرف (أبوة ، بنوة) والجانب (أخوة ، عمومة) أي بتعبير رياضي المحورين الأفقي والعمودي الأقرب لقاعدة الارتكاز (الرجل) الأقرب اليه من أقاربه الذكور لأبيه من القادرين على القتال والنصرة والغلبة والحماية ، القادرين على القتال ، كون السمة الأساسية للمجتمع العبودي الجماعي هي اعتماد العنف كوسيلة للسيطرة على شروط اغادة الانتاج الاجتماعي .

ليس المجال هنا لرصد جملة التحولات التي رافقت نشوء القبيلة الاوتوريتارية هذه ، إلا أن من المفيد الاشارة الى ان ندرة الموارد وعدم التكافؤ بين الزيادة السكانية والموارد الطبيعية قد لعبا دوراً كبيراً في نشوء الخاص بالقبيلة ضمن العام لمجموع القبائل وتحول العلاقة بين حمىٰ القبيلة والمشاع العام الى علاقة صراع .

أصّل الغزو ، كوسيلة من وسائل تأمين موارد الجماعة وقطعانها ، تكويناً سلطوياً داخلياً للقبيلة تبلور عبر آلاف السنين وأخذ جملة ملامح مشتركة تعتمد بنىٰ داخلية محددة وأعرافاً ـ قوانين ما بين قبلية .

الناقة الكــريمة :

يستتبع تحول قـرابة الـدم من علاقـة بيولـوجية الى عـلاقة سلطوية تحديدات مراتبية في البنية الداخلية للجماعة تبـرز أولاً وأساساً في تقسيم العمل الأولي (رجل ، امرأة) . حيث يحدد الغزو الرجالي ومترتباته موقع المرأة بوصفها أداة انجاب وحيـازة وعـرض وعلى هـذه الأصعـدة الثـلاثـة الأسئلة الأسـاسيـة هي انجاب من ؟ وحيازة من ؟ وأي عرض ؟

اجابة عنِ هذه الأسئلة تتحدد أولى مترتبات تقسيم العمل في تأكيد نسب الأسـاس الأبوي . ويـأتي عرف النـاقة الكـريمة ليـوضـح في الـلاوعي الجمـاعي ربط الانجـاب (التـواصـل) بالحيازة (الملك) والعـرض (جنس ، قربى ، قيم) في صـورة معبرة : البنت التي كانت نتاج خصوبة أبيها ، أخيهـا ، ابنها . السفاح المحرم للثلاثة يستمر في قطيـع الابل ولا يلغىٰ مـرتكزه المادي بالنسبة للانسـان حيث الكريمـة : « الممنوعـة من فحول الناس الا من فحول قومها لعتقها وكرمها » . يقول كعب :

حرفٌ أخوها أبوها من مهجنة — وعمّها خالها قوداء شمليـل

التحريم هنا ، ليس تضحية من جانب العصبة من التمتع الجنسي ببناتها ، حيث من الضروري تتبع باقي حلقة التحـريم

بالمباح القائم على ضرورة تماسك عصبات الجماعة عبر استبدال الناقة الكريمة بالبيت غير مخلوع النعل ، باستعارة تعبير العهد القديم[1] ، (Lévirat ، انتروبولوجياً) . ففي حين يتمثل الرمز ـ الناقة في دوران رجال العصبة على امرأة منها يعتمد الواقع دوران المرأة على رجال العصبة الأقرب لأهلها . « الكرم » المستحيل بالتحريم (السفاح) داخل العصبة والذي يعطي « النقاوة » المثلىٰ متحقق وممكن فيها تقبله العصبة للنساء

(1) الناقة الكريمة كما يعرف الأزهري « ناقة ضربها أبوها ليس أخوها فجاءت بذكر ، ثم ضربها ثانية فجاءت بذكر آخر فالولدان إبناها لأنهما ولدا منها ، وهما أخواها أيضاً لأبيها لأنهما ولدا أبيها ، ثم ضرب أحد الأخوين الام فجاءت بهذه الناقة وهي الحرف ، فأبوها أخوها لأمها لأنه ولد من أمها والأخ الآخر الذي لم يضرب عمّها لأنه أخو أبيها وهو خالها لأنه أخو أمها لأبيها لأنه من أبيها وأبوه نزا علىٰ أمه » أي بلغة الرموز :

O = △ أب　　أب △ = O بنت　　2△ = O بنت

O بنت　　1 △　△ 2　　O الناقة الكريمة

أما البيت غير مخلوع النعل فإشارة للعرف العربي العبراني بانتقال زوجة الرجل لابنه أو أخيه في حال وفاته ، يشرع له العهد القديم : « إذا سكن أخوة معاً ومات واحد منهم وليس له ابن فلا تصر امرأة الميت إلىٰ خارج لرجل أجنبي أخو زوجها يدخل عليها ويتخذها لنفسه ويقوم لها بواجب أخي الزوج . . » في حال رفض الأخ للزواج يسمىٰ بيته : بيت مخلوع النعل . (أنظر سفر التثنية 5-25 وما بعده) .

(بالجمع) اللاتي يدخلنها كحيازات ـ زوجات وتأتي الزامية زواج ابن العم لتلغي ما يمكن اعتباره عرض العصبة وعرض الآخر ، رحم ونسب، خؤولة وعمومة بحيث الآخر يصبح امتداد العصبة القربوي داخل الجماعة نفسها ، الأمر الذي يبرز علاقة التحريم بتبادل النساء داخل عصبات الرجال المتداخلة .

فالمرأة العازبة محرمة جنسياً على عصبتها ولكنها مولاة لهم وفق ترتيب الإرث (أبوة ، اخوة ، عمومة) أي مسلوبة القرار مرهونة المصير بإرادتهم مولاة ، لأبيها واخوتها . . . قبل الزواج ، ملزمة بالاستعمال الانجابي الداخلي في أول المباح ، « الضامن » لتماسك العصبات بصلة الرحم والموفر لأسهل سبل الدفاع والحماية ، ببقاء الحيازة النسوية في جماعة القربى

لن ندخل في الجدل البيزنطي حول المترتبات الرياضية لزواج ابنة العم في الجماعة القربوية العربية ، كون « الزواج العربي » ليس محصوراً بزواج ابنة العم ، وإن كان الأخير من قواعده الأساسية ، باعتباره كما قلنا ، أول المباح في الوحدات العصبية للزواج من بناتها . فالزواج من ابنة العم ليس قاعدة ثابتة دائمة ، وإلا لتساوت فيه الزامية المرأة بالقبول بالزامية

الرجل في الزواج منها وهذا غير موجود في الايديولوجية النسبَية الأبوية . فهو أولاً ، وقبل كل شيء « حق » من حقوق ابن العم . هذا الحق يبدأ قبل الزواج ، بالمفهوم الاجتماعي لدور ابن العم في حماية وصون عرض ابنة عمه ، والذي هو كدور أخيها ، حيث ابن العم طرفٌ أساسي فيما ينال ابنة عمه ـ مع فارق عن اخوتها ، أنه لا يتصرف دون تنسيق أو ضوء اخضر منهم كي لا ينال من موقع الأخ تجاه اخته ـ ، وبالمقابل يصبح ابن العم احق الناس بولاية ابنة عمه ، ولا يجوز ان تتزوج من غيره إذا طلبها أو دون موافقته إذا أعرض عن زواجها .

ويرتبط هذا « الحق » المطلق لابن العم بمنظومة العلاقات والقيم التي تعتمد ممارسة الضبط الكامل للقدرة الانتاجية لنساء العصبة باستعمال تعبير مورفي وكاسدان (1959) من جهة، وتعزيز التضامن العصبي عبر بناء شبكة قرابة متداخلة تقوم على تعددية المباح الداخلي من جهة ثانية . فيما يترتب عليه ، بالنسبة للمرأة ، دخول زواجها عنصراً أساسياً من عناصر مراتبية الوحدات العصبية ، حيث ابن عمها اللزم-Pa trilater al parallel cousin أحق من ابن عم أبيها ، الذي هو بدوره أحق من الأبعد في القرابة والغريب . فيما يلغي دور المرأة في الاختيار ما دام الأمر يتعلق مباشرة بأقربائها من الرجال ضمن

مراتبية قـرابتهم[1] . أما بـالنسبة للعصبـة والقبيلة ، فان مبـدأ تعددية المباح ، اضافة لتعزيزه علاقات التضامن الداخلية عـلى المـدى القريب بـانتاج شبكـات قرابـة متداخلة ، فـانه يخلق في صفوف نتاج شبكة القرابات هذه انشطارات جديدة ناجمـة عن التحريمات في الأبناء (كثرة الأخوة وأنصاف الأخوة) . وتتضح هذه المشكلة أكثر إذا عرفنا ان المباح في الزواج الداخلي ، يمثل فيما يشمل : امكانية الرجل الـزواج من ابنتي عم له بـآن واحد (أحياناً أختين) وأن ينكح زوجات أبيه وإمـاءه بعد وفـاته (أو الطلاق) وأن يجمع بـين امرأة ابن العم وابنتـه لغيرهـا (البنت وخـالتها زوجـة أبيها) بـآن معـاً ، مـع امكـانيـة دوران المـرأة للجـانب والأدنى في حال تتـابع الـوفـاة الـرجـاليـة الخ . وليس بالامكان التقليل من أهمية هذه الحالات في نظام قائم على تعدد الزوجات وسهولة الطلاق والزواج ، كذلك مترتبات الغـزوات والحروب رجالياً ونسوياً . هذه العلاقة بين المباح ـ المحرم تخلق بـاستمرار هـاجس التباعـد القربـوي فيما يجـري تفاديـه المؤقت والقـريب بـرفـد العـلاقـة العـامـوديـة للنسب بـالأفقيـة بـين العصبات . ولا يحل هـذا اتومـاتيكياً مشكلة زواج البنت كـون

---

(1) لن ندخل في قضيـة الإرث وحصره في العصبـة ، حسبنا التنـويه ، أن هـذا الزواج يجعل المرأة أولى الحيازات التي يتم توزيعها بهذا المفهوم ، إرثاً ، وفي حياة أهلها .

مـراتبية الالـزام والأفضلية هـذه متعددة غـالباً (تعـدد من هم بنفس درجة القربىٰ من البنت) بـل كثيراً مـا يكون السبب في خلافات عائلية .

الانقطاع ـ الاتصال ، العصبة ـ القبيلة :

Rupture- «correspondance», agnate- tribe

منذ مقالـة مورفي وكسـدان[1] ، أصبح من شبـه المعتاد عنـد البعض ، تصـديـر الأبحـاث التي تتعـرض « للزواج العـربي » بالمخطط الذي وضعاه ، والذي يمثل الرواية الأعرابية التقليدية في توزيع السلطات والواجبات والتي يـرويها البـدوي بكل ثقـة

(1) R.F. MURPHY and L. KASDAN, The Structure of Parallel Cousin Marriage, American anthropologist 1: 17-29, 1959 أنـظر لمعلومـات أكـثر أيضـاً مـورفي وكـاسـدان : Agnation and endogamy: some further considerations, Southwestern journal of anthropology 1: 1-15. 1967.

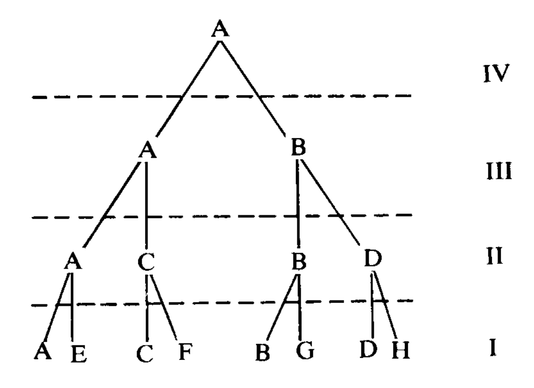
(ففي كلتا المقالتين استنتاجات وملاحـظات قيّمة ولـو اختلفنا معهما في بعض النقاط) .

لكل من يود استماع تفسيره « للخمسة » المأثورة في الثأر من الرحالة قديماً والبحاثة حديثاً . وإن كان هذا المخطط ، من حيث توزيع المسؤوليات والسلطات داخل الوحدات العصبية ، صحيح في بعض نقاطه ، وقد يساعد على استنباط ملاحظات معينة ، إلا أنه يقع ضحية الايديولوجية البدوية التي تستحضر الماضي باستمرار ، لتلمسها الطابع الانشطاري لمنظومة القربى فيها على المدى البعيد . فنقطة الارتكاز الايديولوجية الأساسية ، والتي قد تكون صحيحة لحد ما عند بعض الوحدات ولفترة زمنية محددة ، هي : أن كل أبناء الجماعة أقرباء نسب لانحدارهم من جد واحد مفترض او صحيح (وبالتالي بناء مفهوم سلطة كاذبة تقوم على أن جميع العصبات منحدرة من السلطة الفعلية البائدة) . النقطة الثانية ، ان هذه القرابة متصلة مباشرة بالعصبات ضمن حساب رياضي ما قبل آينشتايني يغيّب عنصراً هاماً وفاعلاً في فهم الانشطار والاندماج في جماعة القربى ، هذا العنصر هو الزمن ، ليس فقط رياضياً (امكانية تعايش أجيال متتابعة) وانما تاريخياً ، بسلخ علاقة المنظومة عن وقائع الحياة المباشرة . ولمتابعة هذه القصة ، يتفق النسابة العرب وعناصر النسب في رواياتهم الشفهية والمكتوبة على تغييب عنصر أساسي هو أسماء النساء ، وبالتالي دوران النساء بين العصبات ، كذلك ، تعديل سلالة ما سلف

لمصلحة من خلف ، وعناصر اخرى لا تقل أهمية . ولتوضيح مرادنا ، نعود من البيضة :

في السؤال عن الثأر والتنظيم الداخلي للجماعة والارث الخ ، تتلخص الاجابة والمعطيات النصية التاريخية ، بذكر أوليات أعراف تنظيم حياة الجماعة القربوية مثل : مبدأ الأعلى في النسب يلغي تمثيلية الأدنى في القرار ، تجمع الديات من العصبات الذكور صعوداً للأعلى الأخوة فبني الجد فبني أبيه الخ ، وتوفر امكانية دفع الديات في الأقرب يحجب الدفع عن الأبعد الخ . . .

هذه المبادىء ، من جملة الأعراف العصبية ، عبّر عنها مورفي وكاسدان بمخطط نوافق على تقويمها له بالتبسيط والميكانيكية :



حيث الشرح : A هو الشيخ للسلالة الأبوية لعدة أجيال في العمق (مستوى IV) كل الأحرف الأخرى تمثل شيوخاً يدينون له بالولاء . في ظروف السلم يشرف A على فعاليات عائلته هو ، في المستوى I ؛ إذا تورط E في صراع مع F ، يكون A في جانب E ، ويكون C بجانب F ، ويقود A و C على التوالي فرعهما في القتال . اذا ما حدث في فرصة أخرى ان هوجم شيخ F من قبل H ، فان رابطة النسب تشمل أبناء المستوى III والفروع الواقعة تحت مشيخة A و B ستتواجه فيما بينها . أخيراً ، إذا ما حدث في مجال المستوى IV مهاجمة أي من فروع المخطط من خارجه ، تشمل التعبئة جملة أبناء الجماعة في مواجهة الآخر . . .

معضلة هذا المخطط الأولى ، أنه يقوم على أربعة أجيال ، أي أنه غير موجود عملياً في المجتمع البدوي إلا استثناء ، أما الثانية ففي ارتباط مسألة الهيمنة والسيادة في الوحدات العصبية مباشرة بجيلين فقط على الأغلب (باعتبار الولاية على الأطفال من جهة الأدنى وانتقال دور المسن الى التحكيم الرمزي والمشورة مع بلوغه أراذل العمر في الأعلى) . . .

وعليه ، فالصراعات والولاءات ، التضامن والنصرة، ترتبط في تعبيرها الفاعل وبشكل أساسي ، بجيلين ويكون الجيل الثالث للأعلى أو الأدنى مكملاً أو موضوعاً فيها .

وهنا تظهر الاشكالية الأولى على صعيدي الثأر وتحديد السيادة :

فعلى صعيد عرف ـ قانون الثأر ، يتم التضامن للأعلى وفق النسب ، الا أن الأعلى مفهوم مجرد كون أخوة أبي الجد وأخوة جد الجد مثلاً ، مسألة نظرية تمثلها الفعلي في أبنائهم وأحفادهم (أبناء عم العصبة بالمعنى الواسع للكلمة) . أي أن الاسناد الفعلي ، في حال تحققه ، يأتي من العناصر المنشطرة الموازية أفقياً للعصبة الأساس ، الأمر الذي يسعى لتحقيق توازن بين الانشطار القربوي التباعدي من جهة ، **وصيغ تضامن قربوي أفقية ذات مرجع عامودي** . فالوحدات العصبية تسعى باستمرار لتوطيد روابط النصرة والنعرة « أفقياً » وعامودياً وليس فقط عامودياً ، إلا أنها لا تلجأ الى اعتبار المصاهرة الأفقية (الخؤولة) **بل تقيم النعرة الافقية على مرجع النسب الأبوي** . في سعي ايديولوجي ـ عرفي لربط أبناء العمومة اللزم بأبناء العمومة بالمعنى الواسع للكلمة[1] لأغراض اجتماعية ـ سياسية . هذا السعي المعلن قانوناً ، لا يجد

---

(1) يستعمل الأعراب تعبير « ابن عم لح » لابن شقيق الأب ، وقد آثرنا تعبير « ابن عم لزم » لشيوعه . كذلك يطلقون « ابن عم كلالة » لابناء العمومة المتحدرين من نسب الأب عموماً ويميز الأقرب منهم عن الأبعد بتعبير « ابن عم دنية » .

استجابة باستمرار في النقاط الأبعد ، كون العامل القربوي يتداخل بجملة عوامل مصلحية ، اجتماعية ، سياسية واقتصادية تدعم أو تمنع تحققه . تكمن النقطة الثانية في تحديد السيادة في المستوى الأفقي الواحد (الأخوة الاحياء وأبناء العمومة) .

هذه المشكلة لا تحسمها دائماً البكورة البيولوجية في العصبة الواحدة ، كون البكر البيولوجي هو المرشح الأول وليس الأكيد (لتدخل تعدد زوجات الأب ، جدارة البكر الاجتماعية ، السياسية والقتالية ، منافسة أترابه الخ) . كذلك ، ليس من السهل تحديدها بين أبناء العمومة كون العمر ليس حاسماً ، وإنما مرجع يؤخذ بعين الاعتبار فحسب . هنا يتداخل السياسي والقربوي وتتدخل جملة عناصر كالولاء للجماعة والبلاء في القتال في سبيل « النحن » مع الآخر (ين) والقدرة على ضبط الصراعات والنزاعات الداخلية عنفاً أو سلماً الخ . فميزة المجتمع الأعرابي ومشكلته بآن ، هي في صرامة قوانينه القاعدية والقمِّيَة ، كلما تمركزت وتعدد احتمالاتها كلما تباعدت . فعلى صعيد العصبات ، التي تمثل البنى القاعدية للقبيلة وأهم وسائل الهيمنة الداخلية فيها ، ثمة ضبط قمعي اجباري داخلي قائم على نواظم ثابتة اقتصادية (الارث ، دفع الديات والفداء . . .) واجتماعية (الولاية ، الزواج

الالزامي ، أولوية الأقرب في التضامن)، ضبط شبه مطلق كلما انحسرت العلاقة في الأقرب (الطرف والجانب الأول) يحكمه المبدأ العصبي المعروف :

إذا أنا لم أنصر أخي وهو ظالم
على القوم لم أنصر أخي حين يظلم

ونسبي كلما تباعدت القرابة حيث يصبح المبدأ بتعبير الشاعر :

نمّت بأرحام اليك وشيجة
ولا قرب بالأرحام ما لم تقرّب

هذه الصيغ القاعدية ، لا تحدد ميكانيكياً هرمية سلطوية داخلية ما بين العصبات كونها تخضع لمتحولات وعوامل مجتمعية ، قبلية وما بين قبلية متعددة ، وما يصفه الكثيرون ، منذ سميث ، بالمرونة في النظام السياسي ـ القربوي العربي ، يخفي في الحقيقة ما لا يعلن دائماً للغرباء من صراعات داخلية حادة ترفد الضبط القمعي للعصبات بأشكال عنيفة متعددة للهيمنة داخلها وفيما بينها ، لتأكيد سلطة قائمة أو لفرض مراتبية سلطوية أعلى بين النظائر تفتح المجال الى قمة السلطة (سيادة القبيلة) . كون التركيب القربوي ، وان يبدو في المخططات النظرية هرمياً ، فان هذه الهرمية ليس لها من وجود على أرض

الواقع كون الهرمية المنطقية لاتصال النظام العصبي القاعدي بقمة القبيلة عبر النسب العصبي يحتاج الى ان يزيد متوسط عمر الانسان عن قرنين في قبيلة متوسطة الحجم ، وفي مجتمع غير محارب ؟؟

ليس ثمة هرمية فعلية تربط شيخ القبيلة بجملة العصبات عبر النسب الأبوي ، وانما هناك مستويان للسلطة الأول قاعدي مذرر يشمل العصبات الموجودة فعلاً والآخر ممركز يتمثل بشيخ القبيلة محاطاً « بأهل الحل والعقد » . الأمر الذي لا يلغي وجود الاوتوريتارية من كل نقطة في تركيب القبيلة ، كما لا يلغي وجود نقاط تماس واتصال متحركة ومتباينة بين المستويين يفرزها الصراع .

أما الاشكالية الثانية فتكمن في القمة ، وعلى صعيد شيخ القبيلة (ذو الامتيازات الواسعة في السلم والحرب) ، حيث تطرح أمام شيخ القبيلة باستمرار مسألة التناقض بين مصالح عصبته الخاصة وشيوخ الوحدات الأدنى في القبيلة . فالشيخ ، بحكم ارتباط سيادته مباشرة بوراثة تمت داخل عصبته أو هيمنة حققها بالاستناد اليها ، يعتمد على عصبته نفسها في السيادة وأشكال ممارستها المختلفة ، في حين يطمح شيوخ الوحدات العصبية لممارسة نفوذ أعلى على صعيد القبيلة ، بما فيه

رئاستها ، وهنا يرتبط الصراع مباشرة بقوة كل من الطرفين المتصارعين ، حيث في حال وجود شيوخ أقوياء في العصبات متضامنين ، أو تفاوت مراتبي في موازين القوى يرجح أحدهم ، يعلن الشيخ (بالمفرد والجمع حسب الحالة) أحقيته في المشاركة في القرار (ان يكون من اهل الحل والعقد أو الاشراف بما فيه امتيازات ومسؤولية أعلى) أو الخلافة ، على حساب أبناء عصبة سيد القبيلة . هذا الصراع بين سند سيد القبيلة القربوي ـ عصبته . . وقاعدته الحيوية الأعم ـ العصبات المكونة للقبيلة ـ ، صراع شبه دائم ضمن المتحولات المستمرة الداخلية والخارجية مثل : توظيف الغزو في الصراع الداخلي ، الغزو الخارجي ، الولادات الطبيعية ، الولاءات والعداوات الداخلية الخ . فيما يعدد احتمالات طبيعة الصف الثاني باستمرار ، وكلمة « أهل الحل والعقد » التي نستعملها هي الصيغة الناجمة عن هذا الصراع في وقت محدد ، فقد تكون عصبة رئيس القبيلة ، وهذه حالة غالبة عند توازي الرئاسة مع الجدارة القتالية والسياسية ـ ، وقد لا تكون ، ومن هنا تعدد أشكال تعيين الخلف في القبائل المختلطة ، كذلك تعدد ألقاب الجماعات والمستويات ، فيما لا يملك أية دلالة علمية في حال تجريده عن التتبع العياني لحالات محددة .

قد يأخذ هذا الصراع شكلاً آخر عند تفاقم النزاع بين

شيخ عصبة محددة، وسيد القبيلة . التعارض المصلحي ، يطرح احتمالات متعددة أمام شيخ العصبة ، ليس آخرها أبداً التحالفات العصبية الداخلية ، وانما امكانية التحالف مع جماعة اخرى سواء كان يجمعها معها تجمع قربوي مؤقت (ما يمكن تسميته groupe «en corps» temporaire) أو مرجع جد مشترك معلن (رجع نسب : Cadre de référence)[1] فيما يترتب عليه : تغيير الاقامة وطبيعة الولاء . هنا غالباً ما تعلن الوحدة العصبية ان موالاتها هي موالاة قرابة لا موالاة حلف ، لوجود مشتركات فعلية او رمزية سابقة يعززها الانتقال في حين يشن عليها سيد القبيلة وأنصاره الحرب باعتبارها آثرت ولاء الحلف على ولاء القرابة (وهذه مشكلة فعلية للباحث تخلط

(1) يجدر التنويه أننا نطلق اسم الجماعة القربوية على ما يسميه الناطقون بالإنجليزية : a decision making organized group وبالفرنسية groupe «en corps» وهي الجماعة التي تتجسد في حد أدنى على الأقل بوحدة قرارات تلزم جملة أعضائها وتتمتع بتنظيم اجتماعي - سياسي أدنى مشترك . أما « التجمع القربوي المؤقت » فعلى الجماعات التي تتحقق وحدتها في مناسبات معينة ، سواء باعتماد نسب أو حلف دفاعي يصنع انتسابه ، مناسبات تشمل الشعائرية والأعراف والغزوات الخ . أما « رجع النسب » فخير مثل له انتساب الأوس والخزرج لقبيلة « جدتهم » دون أية تبعات لهذا الانتساب على الأرض .
أنظر بهذا الشأن : (مارك أوجيه ، ميادين القرابة ، بالفرنسية ص 20 - 22)

الأوراق وتستدعي التدقيق في مصادر أصحاب الروايات ومواقعهم في أية حادثة ، الأمر الذي لا يحل المشكلة نهائياً ، بل يقلل احتمالات الخطأ فحسب) وكثيراً ما تتناول الروايات وأبيات الشعر حالات الانتقال هذه . الجعدي يعبر عن الحالة يقول :

فلا تنتهي أضغان قومي بينهم
وسؤاتهم حتى يصيروا مواليا
موالي حلف لا موالي قرابة
ولكن قطينا يسألون الأتاويا

(يريد بلغة اليوم : ان الصراع بين أبناء قومه يتسبب في موالاة الحلف على حساب موالاة القرابة) .

الأشكالية الثالثة ، التي سعى لتداركها بركهاردت قديماً ، ووقع ضحيتها العديد من علماء الانتروبولوجيا حديثاً ، هي الفصل التعسفي الذي يقيمه روبرتسون سميث بين زمن الحرب وزمن السلم في القبيلة باعتبارهما زمنين منفصلين لممارسة السلطة وشكلها . النظرة الاسقاطية هذه لمفهوم الحرب ، تحول دون تتبع جملة أواليات مجتمع البداوة الأخلاط قبيل الاسلام ، فالغزو بالنسبة للقبيلة ليس فترة أو سرية أو غزوة ، التنظيم الداخلي للجماعة برمته مرتبط بقضية أمنها ،

وفهمهـا للآخـر وحماه وممتلكـاته وعـلاقته بهـا قائم عـلى ضمنية « الآخر » ، بنيوياً ووظيفياً ، السرقة بالنسبة للقبيلة ترضخ لهذا المفهوم كما الزواج ، الشرف كـذلك العـار ، وموارد المعيشـة ، حيث « الغزو أنمى للودي »[1] بتعبير أحـد حديثي الاستقـرار . من هنـا ارتباط مصـادر العيش الأساسيـة بالتـركيب القـربـوي التضـامني الأعلى (القبيلة) ، وشمـول امتيـازات شيـخ القبيلة زمني الحـرب والسلم (حماه في السلم[2] ، الضبط الـداخـلي ، الأتاوات السلمية ، الوساطة بين القبلية ، الوساطة مـع الحضر الـخ) ، واذا كـانت القبيلة منـظمـة فقط كـما يقـول سميث ، بعـدها، في الـدفاع والهجـوم ، فان هـاتـين الكلمتـين تعنيـان للقبيلة مصيرها وطبيعة وجودهـا نفسه (الاستقـلالية والغلبـة، المـوالاة ، الـرق في المـراتبيـة الاجتمـاعيـة نـاهبـة أو منهـــوبـة اقتصادياً ، تصعيد أو تراجع مناطق سيطرتها ونفـوذها المتحـركة الخ) .

(1) في الحديث أن رجلاً أراد الخروج إلى غزوة تبوك فقالت له أمه أو امرأته : كيف بالودي ؟ (الودي : فسيل النخل وصغاره ، أرادت ما زرعنا من النخل) فقال : الغزو أنمىٰ للودي (أراد أن الغزو ينمّي الزرع بشكل أفضل) .

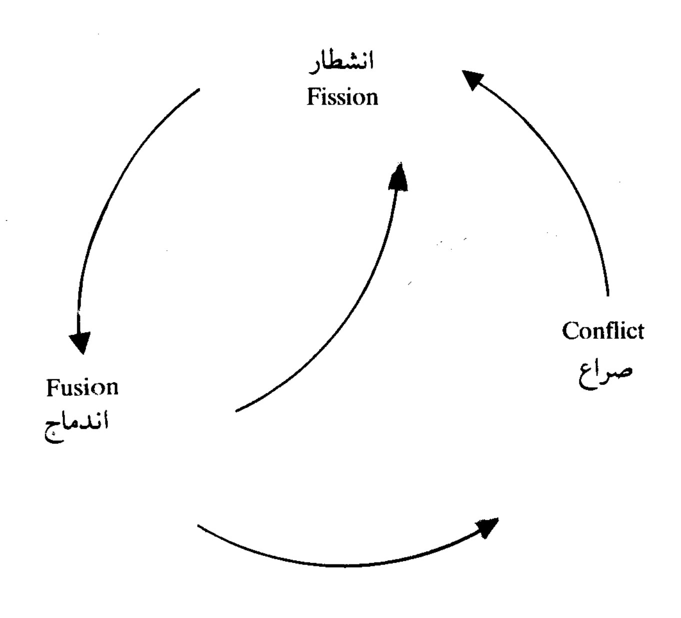
(2) يقول الشافعي ما يعبر عن ذلك « كان الشـريف من العرب في الجـاهلية إذا نـزل بلداً في عشيرتـه استعوىٰ كلبـاً فحمىٰ لخاصتـه مـدىٰ عـواء الكلب لا يشركه فيـه غيره فلم يـرعه معـه أحد وكـان شريـك القوم في سـائر المـراتع حوله » (أنظر لسان العرب ، حما) ولا تعدم الأمثلة لذلك .

وليست هذه المشكلات مشكلات مؤقتة ؟

تقودنا هذه المسألة الى قضية اخرى أساسية ، يتم فيها اسقاط المفهوم المعاصر على المفهوم الخاص بالحالات المتناولة : عندما يتحدث مورفي وكاسدان عن ملكية الأفراد في القبيلة ، تغيب الاشارة لتحديد أساسي ، هو أن كل ما يملكه الفرد نسبي ومرهون **أولاً** . بعصبته حياً (في الولاية والعاقلة . . .) وميتاً (في الارث) **وثانياً** : بامكانية القبيلة على الدفاع الدائم عن وجودها المادي (كون مترتبات الهزيمة والانتصار ذات طبيعة شمولية) .

أخيراً ، وليس آخراً ، فان سمتي « الزواج العربي » - الاندماج والانشطار - لا يمكن تتبعهما بشكل عياني عبر القرابة فحسب ، بل عبر العلاقة الجدلية بين القربوي والسياسي - بالمعنى الواسع للكلمة - هذه العلاقة تدخل وتخضع لعامل ثالث هو الصراعات والنزاعات الداخلية والخارجية . ومن الصعب رصد هاتين السمتين بمفهوم ضيق يهمل أشكال الموالاة والانضمام الخارجية والانشقاقات الداخلية . لتوضيح ذلك ، نحتاج لاستعمال كلمة الاندماج بالمعنى الداخلي والخارجي ، كذلك الصراع ، ومترتبات الانشطار ، فيما يمكن تمثيله بالشكل التالي (أخذاً بعين الاعتبار عامل الزمن ، نرى ان القربوي يمثل شكلاً من أشكال المنظومة - الدائرة الصغيرة - ولا يشمل

جملة أوالياتها الداخلية والخارجية ، كذلك بالامكان ملاحظة ان السهم في الـدائرة الكبيـرة معكـوسـاً يعـطي أشكـالاً مـراتبيـة للولاء) :[1]



(1) تعاود أشكال الانتماء والولاية والحمايـة تنظيم نفسهـا مع كـل تغيير تستتبعـه الغزوات والصراعات بمختلف أشكالها ، ولكن إعادة التنـظيم هذه لا تقـوم بـالضرورة عـلىٰ تغيير نـوعي في طبيعة العـلاقات بقـدر ما تغـير في المـواقـع السلطوية لعناصر التكوين المختلفة .

الغزو المجتمعي :

تشكل الحيوانات المرعية ، المصدر الأساسي للحياة في البد اوة المختلطة ، فباستثناء التمر والحبوب ، تتمحور معظم الفعاليات الإنتاجية في القبيلة حول قطعانها ، فمنها إعداد اللحوم والألبان ، ما يؤكل مباشرة وما يحفظ ، والاستعمالات الحرفية المتعددة للجلود ، ومن وبرها وصوفها الملبس والمسكن والزرابي (الوسائد والبسط) . . . الخ . جملة الأعمال هذه تقوم بها المرأة . . ليس للصيد الذي يقوم به الرجال أهمية معاشية بالغة ، وهم يقومون بالتحطيب . يعتمد الرعي - عمل رجالي - وجود المراعي والماء ، ويرتبط هذان الشرطان الضروريان له عضوياً في الجزيرة العربية بالزيادة السكانية والتصحّر البيئوي والتحضر . . الخ من العوامل العشوائية التي لا يمكن تصور ضبط وتنظيم شمولي لها بسهولة في القرون الأولىٰ للميلاد ، إذا لم نشأ الانتقال إلىٰ الألفيات ما قبل الميلادية .

الصراع مع الظروف القاسية هذه ، كصراع وجود ، لم يكن فحسب علىٰ صعيد الإنسان - الطبيعة ، وإنما دخل به البشر أنفسهم طرفاً مع نشوء التحضر والحمىٰ ، التحضر ، الذي يعني الاستقرار في أرض « صالحة » للزراعة والرعي ، أي

إلغاء التناوب أو الاستعمال العام لهذه الأرض ، والزراعة ، كمصدر جديد يرفد مراعي الطبيعة لينقذ الزراع ويثير حمية البداوة عند قحط المراعي . الحمىٰ ، الذي يعني ما يعنيه (بل وأحياناً الاستقرار لحفظ الحمىٰ وعدم الهجرة أو الترحال إلا لأسباب قاهرة كالقحط والصراعات الداخلية والخارجية) ، من انفراد جماعة بالمرعىٰ والماء في منطقة محددة دون غيرها ؟ العنف في هذا الوجود قضية وجود في سنين القحط وغيرها ، والتركيب القبلي القائم علىٰ فصل الجماعات مصلحياً بعضها عن بعض لا يحل المشكلة ، بل يؤكد عنف الطبيعة بالعنف ما بين البشري ، العدوانية الداخلية والخارجية هنا ليست فطرية ، بل تعبير عن حالة دفاع غريزي مرتبط بجملة التهديدات المحيطة بصراع الإنسان من أجل بقائه . إلا أن هذه العدوانية كما هي أسبابها ، ليست معقلنة بقدر ما هي انفعالية ـ عاطفية ، يعبر عن بعض تعبيراتها جواد علي في جمل لا تخلو منها كتب التراث (الإعرابي حقود . . أهل منّة . . مادية

* الطابع المضطرب للعلاقة بين الطبيعي ـ الاجتماعي من جهة والسستام (المنظومة) الاجتماعي السياسي يصعّد العدوانية علىٰ الأصعدة الثلاثة الأنا ـ النحن ـ الآخر ، وليس فقط النحن ـ الآخر . كون النحن قائمة علىٰ حساب الأنا ، وضبط الأخيرة ، بكل مراتبيتها ، لصالح النحن ، عصبة أو قبيلة ، ضبط قمعي ، أوتوريتاري .

مفـرطة. . لا يعـرف الأعـرابي شيئاً غـير القوة ولا يخضـع إلا لسلطانها ، فخور متباه بنفســه ، لا يصبر إذا طـال القتال ، إذا جدّ القتال وقلّت المنفعة وقويت عـدة الخصم يولي الأدبـار ، لا يقيم وزنـاً للعقود. . . الـخ - أنظر المـوسـع : ج4 ص 293 - 296).

تجعـل أزمة التـركيب الـداخـلي القبـلي وصـراعـات الهيمنـة الداخلية والخارجية ، من السهـل أكثر تتبـع مفهوم الغـزو عند القبائل ، هذا المفهوم الذي لا معنىٰ له بفصله تعسفيـاً عن أيام « السلم » ، كون السلم في توفر ضروريـات الاستمرار ، المـاء والمرعىٰ ، في استمرار السيطرة علىٰ ضـروريات البقـاء ، وهذه مسألة غير منظورة ولا ملمـوسة في المـدىٰ البعيد ، واستمـرارها رهن إمكانية الحفاظ عليها ، رهن قضية أمنها .

تنال وظائف ومترتبات الغزو جملة العلاقـات المجتمعية دون استثنـاء (الاستغلال ، الهيمنـة ، الاختلاط. . الـخ) وأول مـا يـرد للذهن معهـا : النهب والسلب (بتعبـير القـواميس) نهب ممتلكات الآخر ونسائه وأطفـاله ، حيث نهب الآخـر ليس عاراً بـل فخر للنحن . يعني اقتصـاد النهب الطفيـلي إعـادة تـوزيـع (جزء أو معظم) منتجات عمل الجماعة المغلوبة علىٰ المقـاتلين المنتصـرين ، أي استعمـال العنف كـوسيلة لنهب قـوة عمـل الآخـر - فيما يحـدد أهمية الإنتـاج ويحدد فـرص تطويـر أشكالـه

ودرجة تطور العمل) . في حين ثمة نكبة مادية للطرف المهزوم (أو للمقاتلين الأحياء فيه) خسارة مادية وبشرية (نساء وأطفال) ينجم عنها ، إما قبول الموالاة ، بعد هزيمتهم ، لمن هزمهم أو غيره ، أو البحث عن حلفاء وموالٍ لتدارك بعض مصابهم بنصف عبوديتهم (الموالاة) . . وقد لا تكون النتيجة سوىٰ خسارة جزئية ، فيحاولون جهدهم عبر الاستغاثة أو عبر طرف وسيط الفداء (فداء أسراهم وسبيهم رجالاً ونساءً وأطفالاً . .) أو الإعداد لغزوة مضادة يثأرون بها من هزيمتهم . بالطبع ، فإن الهزيمة تضع رئاسة القبيلة في وضع مضطرب ، وفي حال عدم تمكنها من مواصلة ضبط الجماعة ، فإن الهزيمة فرصة لكل العصبات الطامحة لرئاسة القبيلة كي تأخذ الريادة عبر الأزمة . هذا إن لم تخرج الرئاسة من الجماعة باستغاثتها بطرف آخر تقبل بالولاء له . اجتماعياً : تنهب القبيلة المنتصرة فيما تنهب نساء وأطفالاً من الطرف المهزوم وتأسر من تستطيع من الرجال .

أما النساء ، فللعازبات منهن وضع يختلف عن المتزوجات ، حيث تؤول المرأة إلىٰ الرجل الذي نالها في قسمة الغنائم ، ممارسة الجنس معها مباشرة ، وله الخيار أن يعتبرها زوجته ، أو أن يسترقها . وهنا نلاحظ ظاهرة غاية في الأهمية في مجتمع البداوة الأخلاط هي وجود زواج خارجي قائم علىٰ

السبي ، زواج الزامي ، غالباً ما تؤثره المرأة المسبية علىٰ رقها ـ بشكل خاص العازبة أو من نكبت عصبتها ومات زوجها . . . ـ وفي حال الزواج ، ينال أبناء الزواج هذا ما لغيرهم من الأبناء دون تمييز ، وقد يكون المتزوج أعزب وتكون المسبية أولىٰ نسائه . وليس ثمة أي حائل عائد إلىٰ السبي يمنع وصول أبناء المسبية المتزوجة إلىٰ سيادة العصبة أو القبيلة . نضرب مثلاً معروفاً علىٰ هذه الحالة زواج الصمة من جشم ، بريحانة من زبيد بعد أن سباها ، فكان لأبنائه الخمسة منها سيادة في عصبتهم وتتابعوا ذلك إلىٰ آخرهم أحياء دريد بن الصمة المشهور الذي يصفه أبو عبيدة : « سيد بني جشم وفارسهم وقائدهم » (أنظر الأغاني ج 10 ص 3 وما بعدها) . والأمثلة تتجاوز البداوة وزواج النبي محمد مما اصطفاه من الغنائم معروف . وأهمية هذه الظاهرة في متابعة تراجعها النسبي مع تحديد عدد الزوجات وإطلاق عدد الإماء والسبايا دون حدود في المجتمع العربي الإسلامي ، فيما حدد كثيراً الزواج من الإماء ووسع الهوة بين الأمة السبية و« الحرة » . بالطبع ترتبط هذه الظاهرة بجملة عوامل مثل أهمية نسب المرأة المسبية (فيما قد يجعلها أتوماتيكياً من صفايا سيد القبيلة أو حصة أشرافها) وجمالها وإمكانياتها الشخصية وعمرها إلخ .

بالنسبة للمتزوجات من السبايا تختلف القضية قليلاً ، ففي

حـال وجود الأزواج ، والأبنـاء (معها أو عنـد قومهـا) يسعىٰ الأزواج لـدفع فـداء زوجاتهم ، فـإن جرى ذلـك ، فليس من الاستثنائي عودة المرأة حاملاً ممن سباها ، الأمر الـذي لا يجري الحديث فيه كثيراً (لتأكيد القبائل الدائم عـلى نقاوة نسبهـا ؟) إلا في حالات « نشر الغسيل الوسخ » كـما يقال أي في التعيـير والهجـاء (كمثل نعـطي ما يـرويه صـاحب الأغاني : « كـانت بهـراء أغارت عـلىٰ بني شيبان ، فـأخـذوا منهم نسـاء واستاقوا غنائم ثم إنهم اشتروا منهم النساء وردّوهن فعيرهم سويد بأنهم رددن حبالىٰ فقال :

ظـللن ينـازعـن الـعـضـاريط أزرهـا
وشـيـبـان وسط الـقـطـقـطان حضّر
فـمتـا يـزيـد إذا تحـدّى جمـوعـكم
فلم تفـرحـوه المـرزبـان المسـوّر » .

أمـا الحالـة المعاكسـة ، أي أسر المرأة حاملاً ومقتـل زوجها وعـدم المطالبـة بها ، فـإما أن ينجم عنهـا رق لهـا ولابنهـا ، أو زواج ، وفي حالة الـزواج غالبـاً ما يستلحق الـرجل ابنهـا حين تلد(*) ، أو يحدث ويستلحق بعد وفاة أبيه من أنصاف إخوته .

---

* استلاط أو استلحق : اللحق والمستلاط الـدعّي الموصـل بغير أبيـه ، الملصق بالرجل في النسب دون أن يكون ابنه ونشاهد هذه الـظاهرة سـواء في ممارسـة=

أما في حالة الرق للأطفال فثمة احتمال بيعهم في أسواق العرب أو إعتاقهم وموالاتهم لمن أعتقهم .

يترتب على الاستغاثة في الغزوات بمن يعين على صد الغزاة عموماً ، ثلاثة أشكال . الأول ، هو إعطاء الرئاسة بما فيه امتيازاتها لشيخ القبيلة المغيثة بعد رد الغزو وهزيمة الخصم . الثاني ، هو أفضلية الطرف المغيث في توزيع الغنائم (كحرمان سيد الجماعة المستغيثة من المرباع وغيره وحصره بسيد الجماعة المغيثة) . والثالث ، وجود سوابق للتحالف والإغاثة تجعل من السيادة في الإغاثة مؤقتة ويعطى سيد الجماعة المستغيثة ما هو رمزي أو أكثر . الحالات الثلاثة تعج بها كتب التأريخ وقد وجدنا في الرواية التالية ما يلخص آلية الاستغاثة بشكل جد معبر :

« كان الحارث بن عبد الله يأخذ من جميع الأزد إذا غنموا الربع لأن الرياسة في الأزد كانت لقومه ، وكان يقال لهم «الغطاريف» . . . وكانوا يأخذون للمقتول منهم ديتين ويعطون

=الجنس مع الرقيق ، أو زواج رجل من امرأة حامل بعد وفاة زوجها أو إعتاق الرجل رقيقاً له وتبنيه ، إضافة إلى أشكال البغاء والمتعة المختلفة في المدن والقرى . ولم يكن للملحق مشكلة كبيرة في إرث أبيه أما في المدن والقرى ، كذلك في الإسلام ، فيختلف الأمر (أنظر : لسان العرب : لحق ، لوط ، كتب الأدب التاريخية وكتب الفقه الإسلامي . . .) .

غيـرهم ديـة واحـدة(*) إذا وجبت عليهم ، فغـزتهم بنـو فقيم . . . فظفرت بهم ، فاستغاثـوا ببني سلامـان فأغـاثوهم ، حتىٰ هـزموا بني فقيم وأخـذوا منهم الغنائم وسلبـوهم ، فـأراد الحارث أن يأخذ الربع كما كان يفعل فمنعـه مالـك . . . (سيد سلامان) وقال : « هيهات ترك الربع غدوة » (مِثل أن يُقال : الصيف ضيعت اللبن) فأرسلها مثـلاً ، فقال الحـارث : أتراك يـا مالـك تقدر أن تسـود ؟ فقـال : هيهـات ، الأزد أمنـع من ذلك . فقال : أعطني ولو جعباً ـ والجعب البعر في لغتهم ـ لئلا تسمـع العرب أنـك منعتني ، فقال مـالـك : « فمن سمـاعهـا أفرّ » ، ومَنَعَهُ الرُّبع » (الأغاني ج 13 ص 4723) ثمة قضيـة أسـاسية أخـرىٰ ترتبط بـالقتـال هي الإرث ، فـارتبـاط الإرث بعصبة النسب الأبوي مـرهون بمبـدأ عام يحـدد الإرث بالمقـاتل من العصبة (لا يرثنا إلا من يحمل السيف ويحمي البيضة)(**)

---

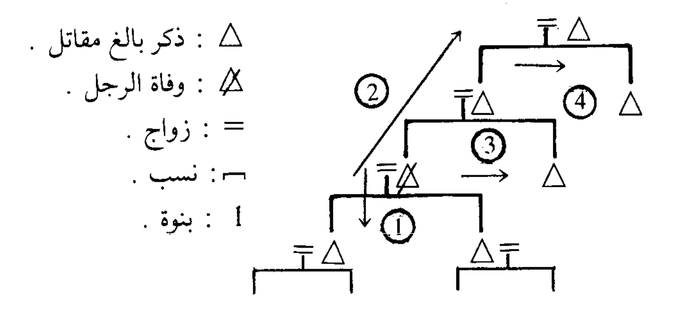
* تجدر الإشارة إلىٰ أن من تبعات السيادة في القبيلة ، تفاوت الديـات ، حيث تطالب العصبات المهيمنة بضعف الدية لقتلاها وتعطي دية عادية إذا لزمها عقل قتيل والأمثلة في ذلك كثيرة . وما زالت هذه العـادة قائمـة عند بعض العشائر .

** يـلاحظ ذلك واضحـاً في الإحتجاجـات التي تعبر عنهـا روايـات الحـديث في الإرث كقولهم « يا رسـول الله : أتعطي الابنـة نصف ما تـرك أبوهـا وليست تركب فرساً ولا تحوز الغنيمة وتعطي الصبي الميراث ولا يغني شيئاً ؟ » (أنظر في مسـألة الإرث مـا قبل الإسـلامي والإسلامي : ابـراهيم فوزي ، أحكـام=

فلا ترث المرأة ، كذلك لا يرث الرجل من ولده إلا من أطاق القتال كما يعبر الطبري في تفسيره . وليس ثمة اعتراف بالقرابة الأمومية في الإرث ، فكما يقول الشاعر :

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا
بنوهن أبناء الرجال الأباعد

يجري توزيع الإرث ضمن المراتبية العصبية التالية ، وعلى مبدأ أن وجود الأقرب يحجب الأبعد من الميراث :



(ملاحظة : نستعمل الشارات هنا بالمعنى المحددة به فقط)

=الأسرة في الجاهلية والإسلام ، 1982 . حبذا لو يتفادى المؤلف مستقبلاً تعميمية اعتبار المجتمع العربي ما قبل الإسلامي كلاً واحداً ، نقطة الضعف الأساسية في تناوله للعرب قبل الإسلام) .

ويقوم العرف الأعرابي علىٰ وراثة الأبناء الذكور القادرين علىٰ القتال والنصرة لأموال أبيهم يقتسمونها فيما بينهم بالتساوي ، فيما خلا نساءه ، فولايتهن للأكبر من الأبناء سواء تزّوج منهن أو لم يتزوج ، وفي حال غياب الأبناء أو صغرهم ، فالأبوة : الأب ثم الجد وإن لم يكن فإخوته ، ثم أعمامه فأبناء عمه وعم أبيه الخ . . أما الزوجة (ات) فالولاية للأخ في صغر الأطفال والقاعدة أن تبقىٰ في العصبة ـ خاصة القريبة ـ . أما في حال عدم وجود ورثة من العصبة ، فإن سيد القبيلة (وارث من لا وارث له) و(ولي أيتامه) إن كان له أطفال(*) . أما التوريث ، أو الوصية (ورّث ، كما يقول الأزهري ، بني فلان ماله توريثاً وذلك إذا أدخل علىٰ ولده وورثته في ماله من ليس منهم فجعل له نصيباً ـ لسان العرب : ورث) . فمن السهل ملاحظة أولاً أنها تتم كما يعبّر الأزهري ، بالإضافة إلىٰ الورثة ، لا بحرمان من يستحق منها إلا في حال الخلع (حيث الخلع يحرم من الميراث) ، ثانياً ، غالباً ما تكون في أشراف القوم ووفرة الميراث ، والقاعدة العامة هنا أن لا يخرج الإرث

---

* تأكدت لنا ولاية سيد القبيلة ليتامىٰ من لا وارث له ، أما الطريقة التي تتم فيها فثمة شح كبير في المعلومات ، ثمة إشارات للاستلحاق وأخرىٰ لوجود بيت يتامىٰ ، كما يذكر عن « بيت أيتام غطفان » ، دون وجود معطيات كافية عن هذا « البيت » .

من داخل القبيلة . . ثمة استثناءات علىٰ هذه القاعدة كإعطاء البنات نصف ما أعطي الأبناء كمثلي عامر بن جشم وربيعة بن خدان وكلاهما من سادة قومه ، أو مساواة البنت بالابن ، ما فعله الشاعر الحطيئة ، أو التزام الخؤولة فداء أسر ابن الأخت كما سنرىٰ ، أو وفرة المال وغياب العداوات ، كما حصل مع زهير بن أبي سلمىٰ وخاله بشامة حيث طلب زهير في احتضار خاله : « يا خالاه لو قسمت لي من مالك . . فأحذاه نصيباً من ماله » .

نود أخيراً الإشارة إلىٰ مسألة هامة في الوصية جعلتنا نشدّد علىٰ كلمة توريث ، هي الأهمية الشعائرية لحضور الوفاة ـ إضافة لأهمية العلاقات الشخصية ـ . حيث يوصىٰ غالباً لمن يحضر ويطلب ، ولا يستحب أن يرّد عرفاً في لحظات الاحتضار ، « ولو كان امرأة » ، ويطلب في حال وفرة مال المحتضر ، ولا يطلب أبداً إن لم يكن عنده كثير مال(*) .

ثمة أكثر من رواية تشير إلىٰ كون الوصية تنال ثلث المال كقول سويد بن أبي كاهل :

* أقر الإسلام هذا العرف الأعرابي في الآية « إذا حضر القسمة أولوا القربىٰ واليتامىٰ والمساكين فارزقوهم منه . . . » ، كذلك « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً علىٰ المتقين » .

ومنّا الذي أوصىٰ بثلث تراثه
علىٰ كل ذي باع يقلّ ويكثر

أخيراً ، هناك شكل آخر للوراثة يقوم علىٰ المؤاخاة الشخصية ، سواء كانت بين حالات خلع متضامنة أو لمنبوذين التحقوا بقبائل أخرىٰ وتآخوا مع أحد أبنائها . وتقوم المؤاخاة علىٰ تضامن كامل في الديات والنصرة والإرث الخ وليس فقط في الإرث ، وكما يرد في الروايات يقول الرجل للرجل : « دمي دمك وهدمي هدمك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك » - يعتبر الإسلاميون أن هذه الصيغة قد نسخت بعد مؤاخاة المهاجرين والأنصار في مطلع الهجرة ، بالآية : ﴿أولوا الأرحام بعضهم أولىٰ ببعض في كتاب الله - .

« التركيب والوظيفة » :

من نافل القول أن نذكر صلة التركيب - البنية الاجتماعية للبدو الأخلاط والوظائف بالظروف البيئية ، وبقطعانها ، بحماها وحركة هجرتها - عدم استقرارها الدائم - ، بعشوائية الولادات الطبيعية (ذكور - إناث) ، وعلاقاتها بالآخر - أعرابياً كان أو مستقراً ، ودور هذه العوامل في تعزيز الاضطرابات

الداخلية والخارجية. إلا أن ما يهمنا التركيز عليه هنا، هو تتبع علاقات انتاج الإنسان في ظروف معاشية محددة، وفي شكل يعتمد علاقة جدلية بين الدفاع عن البقاء للجماعة - الدفاع عن بقاء المؤسسة، باعتبارهما في إعلانه الإيديولوجي - القيمي شيئاً واحداً.

تقوم المرأة - الأم بالأعمال المنزلية بالمعنى الواسع للكلمة (إعداد الطعام، حلب النياق وسواها، غسل الملابس، تحضير مواد الوقود، غزل الصوف والوبر أي صناعة المسكن والملبس، المعالجة، وتربية الأطفال...)، هذا الدور الإنتاجي للمرأة لا يحول دون دونيتها (كونها لا تحمي البيضة أو تنهب، بل موضوع فيهما).

تتكفل الأم بطفولة الابن حتى اشتداد عوده ولو طلقت، إلا إذا تزوجت أو توفيت (حيث تقوم أمها أو أختها بحضانة الطفل)، ولا يحق لها الاحتفاظ بالابن بعد ذلك إن كانت غريبة كون العرف يقضي - في الأوضاع العادية - بترعرعه في كنف أبيه (أو من يقوم مقام أبيه من عصبته في حال الوفاة: ابنه، أبيه، أخيه - للأب) إلى حين مشاركته الكاملة في كل النشاطات والحقوق والتبعات داخل القبيلة والعصبة.

يلعب الابن البكر دوراً هاماً في القبيلة حيث يمكن تسميته

(نـائب رب البيت) وتقوم تـربيته عـلىٰ إعداده لهـذا الـدور : تأكيد مكانة أبيه وممارسة سلطاته وتحمـل مسؤوليات الإعـالة في حـال غيابـه ضمن المبـدأ التنـاقضي العـام (طـاعـة السلطة ، وممـارسة السلطة بـآن معاً) ، حيث يـربىٰ علىٰ طـاعـة الـرجـل (الأب والأعـلىٰ) ويـدرّب عـلىٰ لعب دور الـرجـل (ممـارسـة السلطة علىٰ إخوته فزوجته وأبنائه) الأمر الـذي يربط البكـورة البيولوجية بالدور المناط بها ، فيما يجعل من هذه البكـورة سلطة ممنوحة لا اعتراض عليها بقدر ما تقـوم بوظـائفها . لـذا ، وفي حـال غياب البكـر البيولـوجي (فيزيـائياً أو وظيفيـاً : الموت ، السفر ، الخلع ، النبذ الخ) يمكن أن يلعب الدور من إخـوته أكثرهم جدارة ، بـالمعنىٰ السلطوي ـ الوظـائفي للكلمة . فيـما يضمن نوعاً من استمـرارية العـلاقات الأوتـوريتاريـة في غياب الأب .

إذاً ، تتحقق البكـورة البيولـوجية ، بـإعداد البكـر إعـداداً متمايزاً عن إخوته ، باعتباره مسؤولاً تجـاههم ووجوب احتـرام إخوته له وطاعته ، ويتم تأكيدها بعـوامل مختلفـة في بيت الأب وخارجه فداخلياً ، تلعب العلاقة الأم ـ الابن دوراً هاماً ، حتىٰ قبـل أن يتكلّم ، تجـد الأم في الابن البكـر أول من تسرّ لـه بمشاكلها وهمومها ، وتنشـأ بينه وبينهـا علاقـة عاطفيـة تضامنيـة تكون فيها وسيطته عند أبيه ويكون فيها المعزز لوضـع أمه عنـد

الأب والعصبة ، وتبرز أهمية هذه العلاقة مع تعدد أشكال الأخوة بتعدد الزوجات ودوران النساء ، وتفاوت هذه الأشكال فيما بينها في التضامن والنصرة إلىٰ درجات ـ يعبر عنها الأعراب بإطلاق : بنو الأعيان (الأخوة لأب وأم واحد) ، بنو العلات (بنو رجل واحد من أمهات شتىٰ) وبنو الأخياف (اختلاف الآباء وأمهم واحدة) ـ . الأم أول من يعزز وضع الابن الاجتماعي وملكاته في بيته ، الأب يتابع ذلك عبر إدخال ابنه البكر « أجواء ومحافل الرجال » مستمعاً طائعاً (وكأنه في مرحلة تدريبية)أما بالنسبة لأعمامه (بالمعنىٰ المحدود والواسع للكلمة) فتختلف القضية لتداخل عوامل متعددة ، مثل ، مدىٰ قوة العلاقات الشخصية والاختلاط بما فيه التصاهر . ففي حين ثمة ترجيح تفضيلي للبكورة من الآباء لا يحول دونه إلا عوائق أساسية محددة ، تكون المسألة بالنسبة للأبعد أكثر ضبابية وخاضعة للظروف .

يضعف هذا الشكل مفهوم الثني ـ الابن الثاني cadet ـ العرفي حيث نجد الكلمة شبه ميتة في الاستعمال اليومي ، وتستعمل للإبل أكثر منها للبشر . كون البكورة امتيازاً لا يلغي الفرصة أمام الثني ، ولكنه يضعه في صراع غير متكافىء مع أخيه البكر ، لذا فأكثر ما تبدو مشكلات الثني علىٰ الصعيدين المعنوي والنفسي كونه يدفع غالباً ثمن الاهتمام البالغ لأهله

بـأخيه الأكبـر مباشـرة ، تحت ناظـريه وعـلىٰ حسابه، مذ يعي وجوده نفسه .

يـرث الابن البكر ، بيـولوجيـاً كان أو وظيفياً ،سلطات أبيه وولاياته (مسؤولياته تجاه نسائه وأبنائه) في تتابع مع أخوته بعد وفـاتـه ، وفي حـال غيـاب الأبنـاء الـذكـور للرجـل أو قصـور الأبناء ، فإن ذلك يقع عـلىٰ أخوة الأب . وبقـدر ما لا يشكـل زواج الأخ من زوجـة أخيه بعـد وفاة الأخ أو طـلاقها منـه أيـة مشكلة بـل عـلىٰ العكس كثـير الحـدوث ويحثّ عليـه ، كي لا نقول يلزم به ، لا ينظر لزواج الابن من زوجات أبيه النظرة نفسها وإن لم يكن ممنوعاً ، الشعر والروايات المنقولة خير شاهد عـلىٰ ذلك ، حيث الإشـادة بمن قـام ببيت أخيـه ونسـائـه بعـد وفاته ، أو الحـديث عن زواج الأخ امرأة أخيـه بعد الـطلاق .

---

* لم يمنع ارتباط البنوة بالنسب الأبوي تقديم أبناء الأعيان عـلىٰ أبناء العـلات في الإرث وغيره فيما كان سبباً في نزاعات مستمرة بين الأخوة وأنصاف الأخـوة ، يعكس البيتان التاليان بعض معالمها :

رأيـت بـني الـعـلات لمـا تـضـافـروا
يحـوزون سـهـمـي دونهم في الـشـمـائـل

وقول الكميت في التفاخر :

فـلا تـفـخـر فـإن بـني نـزار
لعلات وليسـوا تـؤامـيـنـا

وهجاء من توارث زوجات أبيه فتزوج منهن كقول أوس بن حجر التميمي يعيّر قوماً من بني قيس بن ثعلبة تناوبوا على امرأة أبيهم ثلاثة واحداً بعد الآخر :

والفارسية فيكم غير منكرة
وكلكم لأبيه ضيزن سلف
نيكوا فكيهة وامشوا حول قبتها
مشي الزرافة في آباطها الحجف

ثمة تواصل بين جملة الوظائف الاقتصادية ، الاجتماعية والسياسية في الجماعة القربوية ، وتكوينها العصبي سواء في أعراف الإرث ، الديات (دفع الأقارب بذل جناية القتل) ، نذر الجراح (بدل فقدان عضو أو إصابة دائمة دون وفاة) ، الثأر(*) (ولاية الدم باعتبار ولي الدم أقرب عصبة للقتيل) ، الولاية (للطفل والمرأة) ، سيادة القبيلة ، مترتبات الغزو ، الموالاة (التحالفات غير المتكافئة) ، الأحلاف ، التصاهرات الخ .

ففي حال العاقلة (العصبة الذين يعطون دية القتل) القاعدة العصبة حتى أصبح لكلا الكلمتين مدلول واحد عند

---

* نعمد أن لا نتوسع في قضية الثأر ، كوننا سنتناولها في قسم آخر مع تتبع لما آلت إليه اليوم .

العديد من القبائل ، حيث يؤخذ كأساس العلاقات الأفقية والعامودية وفق الاستطاعة انطلاقاً من العصبة الأساس لمرتكب الجرم (إذا استطاع أخوة القاتل وحدهم وإلا تحملها معهم أبناء جدهم فبنو جد أبيهم وهكذا) الأمر الذي يحقق في العرف تكافلاً مادياً نحو الأعلىٰ والأبعد في النسب في حالة العجز فيما قد يكمله سيد القبيلة .

أما الإرث، فيبدأ بالطرف (بنوة فأبوة) ثم الجانب (أخوة فعمومة) من الرجال بحيث يحجب الأقرب الأبعد . كذلك شأن الولاية الداخلية في العصبة .

تتداخل عدة عوامل نوعية وكمية في تحديد ميزان القوىٰ بين العصبات حيث تلعب البكورة والعمر وجدارة السلطة والقتال وتماسك العصبة وانتشارها وتتابع الرئاسة فيها والقوة ـ بالمعنىٰ المباشر للكلمة ـ الخ دوراً في هيمنة إحدىٰ العصبات وسيادتها داخل القبيلة عبر أهم شخوصها . الأمر الذي يوصلنا إلىٰ إحدىٰ أهم خصائص القبيلة الأوتوريتارية : قطيعية الجماعة البشرية ، أي ، إعادة تكوينها كقطيع حيواني ، حيث يبرز دور سيد القبيلة الذي يتمتع بامتيازات أساسية وله سلطات حاسمة في قضايا الحرب والسلم والصراع الداخلي ، كما يتمتع بسلطة تسمية خلف له مع أو بدون استشارة « أهل الحل والعقد في

القبيلة » الذين غالباً ما ينتمون لعصبته وبيته ، ومن حالفهم أو ناصرهم .

يجمع عبد الله بن عثمة الضبي في بيت شعر يخاطب فيه بسطام بن قيس امتيازات سيد القبيلة في الغزوات يقول :

لـك المـرباع منها والصفايا
وحكمك والنشيطة والفضول

فكما للقبيلة نواظمها الداخلية ، ثمة أعراف محددة تقوم عليها قسمة الغنائم أول هذه الأعراف يتعلق بما يسبق الهدف الذي خرجت له الجماعة ، فإذا حدث أن غنمت القبيلة قبل وصولها إلىٰ الموضع المقصود سواء مما يخص الطرف الخصم أو صدف الطريق فإن ما تنهبه القبيلة يسمىٰ **النشيطة** . يقول ابن سيده في تعريفها : « النشيطة من الغنيمة ما أصاب الرئيس في الطريق قبل أن يصير إلى بيضة القوم » ـ أي مجتمع القوم المقصود ـ . أما الأساس في الغنائم والذي ينجم عن القتال فقبل أن تجري القسمة ، يحق لرئيس القبيلة أن يختار لنفسه من المغنم ما لا تشمله القسمة ويسمىٰ **الصفي أو الصفية** من الغنيمة وهي كما يعرف ابن منظور « ما اختاره الرئيس من المغنم واصطفاه لنفسه قبل القسمة من فرس أو سيف أو نساء أو غيره » وهو غالباً ما يكون في مسائل « رمزية » (نساء

أشـراف الطرف المهـزوم ، خيل متميـزة أو سيف أو غيـره) .
بعد هذا الاختيـار تعمد الجمـاعة المنتصـرة غالبـاً إلىٰ الاحتفال بانتصارها وغنائمها بإجراء ما يسمىٰ « انتقاع النقيعة » أي أنهم يذبحون من مواشي الغنيمة ويولمون احتفالاً ويجري هذا أيضاً قبل تقسيم الغنائم . ثم يجـري تقسيم الغنائم إلىٰ أربعـة أرباع متساوية يأخذ الـرئيس منها ربعـاً يسميه البـدو : **المربـاع** ويتم توزيع ثـلاثة أربـاع الغنيمة البـاقية عـلىٰ المقاتلين . وهنـا ، قد يحدث أن يفضل من القسمة ما لا يمكن توزيعه في عـدد الغزاة كـالبعير والفـرس وغيره فيـدعىٰ هـذا البـاقي **بـالفضـول** وهي لـرئيس القبيلة ، ويعـرف المكـان الـذي يجـري فيـه تــوزيـع الغنيمة بـ: الإيزاع . (لا تشمل حصة رئيس القبيلة مـا يأخـذه أشـرافهـا زيـادة عن بـاقي المقـاتلة ، كـذلـك يمكن أن يشمـل أشرافها (أهل الحل والعقد فيها) من هـو من خارج الجمـاعة أو داخلها ممن يستشار في القتال ولا يقاتل، كاهنـاً كان أو خبيـراً بشؤون القتال ، يقسمون لـه مثل مـا يقسمون لأفضلهم ، أي لأشـرافهم وأصحـاب البلاء في القتـال منهم) . في الغـزوات المحـدودة ومتوسطـة الأهميـة (قبيلة واحـدة أو رهط . .) التي يشارك فيها الجميع بالقتال غالباً ما يتم توزيع الغنائم بالتساوي علىٰ المقاتلين (وأحياناً يؤخذ بالاعتبـار تفضيل المقـاتل الـراكب (على فرس أو غيره) علىٰ الراجل (المشاة) . في حين تظهر في

الغزوات الكبيرة تقسيمات عسكرية أكثر تعقيداً (مثلاً : يمكن أن نجد قسماً من المقاتلة موكلاً بتقدم الصفوف لتحسين تحركها يسمىٰ **الوازع** ، وقسماً آخر يوضع في منطقة خلفية هامة ولا يشارك الغزاة يسمىٰ **الوضيعة**، ويكون للرئيس خيمة أو عريش يشرف منها علىٰ القتال تعرف **بالوشيع** . ويأخذ الراكب ضعف سهم الراجل وأكثر ـ حسب ندرة الخيل ـ من الغنائم ويزيد نصيب الوازع عن نصيب المقاتل ويقل نصيب الوضيعة عن نصيب الأخير الخ) . ومن المهم تتبع هذا النموذج كونه قد ترك بصماته في الحروب الإسلامية الأولىٰ . بالنسبة لحصة المقاتل ، ففيها ما هو شخصي (كنساء السبي وأدوات القتال والمتاع والمال. .) وما يدخل في حوزة عصبته (ما هو له في قطيع أهله حيث في القطيع أعباء وأعمال مشتركة من جهة وما هو خاص من جهة أخرىٰ(*)). توضح آليات توزيع الغنائم امتيازات شيخ القبيلة

* يرتبط استعمال المواشي من مصدري التربية والغنائم بحمىٰ القبائل (ما يقع تحت حمايتها وتحتكر أو تشارك في استعماله) من أرض أو عيون ماء . كون هذا الحمىٰ مطلقاً كان (لقبيلة واحدة) أو محدوداً(لقبائل تتناوب عليه) يقوم علىٰ منظومة العلاقات القبلية ، حيث لا حمىٰ مفرد إلا لسيد القبيلة ويكون الحمىٰ للجماعة ككل أو مناوبة (غالباً ما تكون المناوبة في الماء وتدعىٰ حصة كل قبيلة أو قوم بالنوبة ويقسم التناوب للجماعات المتفقة على استعماله بالتساوي أو حسب موازين القوىٰ بينها) وبالطبع يرتبط الحمىٰ بالجماعة بقدر قوتها في الحفاظ عليه وهذا يطبع مباشرة قضية استعمال الغنائم محدداً أهمية التوزيع للمقاتلين أفراداً كعملية مؤقتة .

(التي يضـاف لها في السلم وراثـة من لا وارث لـه ونصيبـه في الحمىٰ الخ) . هذه الامتيازات ليست كما يعرض برنارد لويس (العـرب في التاريـخ ، الفصل الأول) وغيـره ، ليست لتؤكد علىٰ دور تحكيمي له خالٍ من أي من المفاهيم الأوتـوريتاريـة ؟ حيث الحكم ليس فقط بالتحكيم أو الترجيـح ، بل بـامتيازات وسلطات قرار . كذلك فإن جملة الامتيازات والسلطات ترافقها جملة مسؤوليـات تقـع عـلىٰ عـاتق رئيس القبيلة مثـل مشـاركـة العـاقلة التي يقع عليهـا الديـة إن لم تستـطع أداء مـا عليهـا ، مسـاعـدة من يحتـاج من داخـل قبيلتـه أو من يلجـأ إليهـا ، استضافة من ينزل ضيفاً على القبيلة ، عدا دوره في تسيير مسائل متعددة للجماعة • تجمع الموالاة ، مجموعة علاقات قائمـة علىٰ النصرة ، حيث العصبة وتناصرها مع الأقـرب إليها يعتبر موالي قـرابة ، ويشكـل الالتحاق بـالجماعـة ، فرديـاً كان أو جمـاعيـاً والقبـول بنظامهم وأحكـامهم تحت مبدأ (دمي دمـك وهـدمي هـدمك) مـوالي الحلف حيث قاعـدة الموالاة الخـارجية تعتمـد الحمـايـة مقـابـل سلطة القـرار ، بشكـل أسـاسي فيـما يتعلق بالعلاقات بين القبلية وحيث أهم سمات موالاة الحلف ، تعهد الموالي بأن يحارب ويسالم من حاربت القبيلة أو سالمت ويسهم في دفع الديات دون إمكانية التدخـل في قراري الحـرب والسلم . بالمقابل ، فإن القبيلة تـطالب بدم مـولىٰ الحلف كما تـطالب بدم

أبنائها سواء بسواء(*) .

تتداخل موالاة الحلف هذه في حالات متعددة (بشكل خاص مع تداخل وتعدد المنافع) مع أشكال الانضمام (الدخلاء إلىٰ القبيلة والعشيرة) التي تكتسب مع الوقت والتصاهر تداخلاً وانصهاراً مع جماعة قربىٰ الدم نفسها . ومن أشكال الموالاة موالاة العتاق وهم العبيد بالغلب والقهر نتاج الهزيمة والأسر في الغزوات المعتقين من سادتهم . والموالاة هنا ذات صيغة فردانية في حياة من يوالىٰ ، ثم تباعاً لعصبته ، فللمولىٰ سيده الذي هو بالنسبة له بمثابة سيد القبيلة لأحد أبنائها ، وعليه قبول أحكام قبيلة سيده وليس له الحق بمصاهرته أو مصاهرة قومه ، وللسيد حق وراثته إن لم يكن له ورثة تماماً كما يرث سيد القبيلة من لا وارث له من أبنائها . ومن أشكال النصرة التحالف ، وهو عقد متكافىء تشترك فيه الأفخاذ والبطون من قبيلة أو قبائل في شيء واحد أو أكثر يتفقون عليه (من أشهر العادات إحضار جفنة من الطيب أو

---

* من مصادر الصراعات ما بين القبلية المختلفة قضية تحديد موالاة الحلف فغالباً ما تحرص الجماعة في سيرورة اندماجها بحليف لها علىٰ اعتبار مولىٰ الحلف منهم ويطالبون في حال مقتله بـ « دية الصريح » (الصريح خالص النسب للجماعة وديته كاملة) في حين لا يعترف الطرف الآخر بذلك عارضاً « دية المولىٰ » (النصف) وقد تجر القضية حروباً .

الدم أو الرماد وإدخال الأيدي فيها عند التحالف كعقد والتزام لمختلف الأطراف بضمان أو تحقيق ما اتفق عليه) .

هذه الأعراف ـ القوانين لا تلعب فحسب دور بنية فوقية في الجماعة القبلية حيث يصعب فصل العرفي والسياسي عن الاجتماعي ـ الاقتصادي وتواجهنا أسس انتماء فعلي أو تنسيق مصلحي بالمعنىٰ المباشر ـ ولو بأشكال مختلفة متفاوتة ـ للجماعة ـ ات ـ في محدد فاعل وأساسي في علاقاتها المجتمعية . ويلاحظ ابن خلدون في حدود الموالاة والانضمام أنه « **إذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد** » حيث تسقط الأنساب بالقرابة وأشكال معينة للحلف والولاء واللجوء فيما يستتبع التلقب والانتساب لقوم جدد ، الأمر الذي يتبعه « جريان أحكامهم وأحوالهم عليه وكأنه التحم بهم » ، فيما يعني ومع مرور الزمن وبالفعل علاقة « نسب » . لا يعتمد ضبط العلاقات الداخلية ما يسميه ابن خلدون « ما وقر في نفوس الكافة من الوقار والتجلة » . فالقبيلة في المجتمع العبودي الجماعي أوتوريتارية في مجمل علاقاتها الداخلية ، والعنف الخارجي المعبر عنه بالغزو ذو علاقة مباشرة بالعنف الداخلي علىٰ كل الأصعدة ، بحيث تتلازم في محور بياني واحد عصبية القبيلة وعنف علاقاتها الداخلية ودور الغزو في حياتها .

من أهم تعبيرات هذا العنف ، ارتباط جملة العلاقات

مباشرة بمفهوم السلطة ، ففي صراع العصبات على الهيمنة الداخلية مثلاً ، هذا الصراع الذي يأخذ كل الأشكال العنفية المعروفة ، لا يمكن عزل الشرف عن أواليات السلطة . في القصة المنسوبة للنعمان بن المنذر مع كسرىٰ ثمة حوار معبر نجده في طيات الشعر والقصص بوقائع أخرىٰ يرد فيه :

« كسرىٰ : هل في العرب قبيلة تشرف علىٰ قبيلة ؟

النعمان : نعم .

كسرىٰ : فبأي شيء ؟

النعمان : من كانت له ثلاثة آباء متوالية رؤساء ثم اتصل ذلك بكمال الرابع ، فالبيت من قبيلته » . إذا كان الشرف يرتبط مباشرة بالهيمنة الداخلية بعلاقة واضحة بسيطة فإن أشكاله الأخرىٰ تخضع للمنطق نفسه ولو بأواليات أكثر تعقيداً حيث جملة تعبيرات الشرف والعار تتداخل وتتناسب مع التقسيم الاجتماعي المتفاوت للقبيلة ، بنية ووظيفة ، من جهة ، وعلاقة هذا التقسيم بموازين القوىٰ ما بين القبلية من جهة أخرى(*).

---

* علىٰ سبيل المثال لا الحصر : الشرف للرجل في أحكام سيادته على بيته ومواليه في عشيرته ، الرغبة في الدفاع عن سمعته ورفض أي تنازل مذل عرفاً=

وطأة العار تتناسب مع درجة القرابة من موضـوع العار ، وهـذه الوطـأة بحد ذاتهـا تشكل المبـرر العرفي للردع الـوقـائي الـداخلي القـائم علىٰ أسـاس « سد بـاب الفتنة والعـار » حيث المبدأ يقوم عـلىٰ أن « الترهيب والعقـاب في الأصغر يحـول دون وقوع الأكبر » .

تـأتي اصطلاحيـة « « الاحترام والـوقار » و« الحـل والعقد » نتاج موازين القـوىٰ والصراعـات الفعلية وتـرتبط بالقـدرة علىٰ السيطرة علىٰ الفوضىٰ الداخليـة المحتملة داخل القبيلة ، الأمـر الذي يجد تعبيره علىٰ صعيد الأفراد بـالنجاح في القيـام بالـدور المناط إلىٰ الرجـل القيام بـه فيما يجعـل « كمال » البلوغ مـرتبطاً بالرجولة والرجولة بالقدرة علىٰ لعب الـدور المحدد سلفـاً للابن كصـورة واستمراريـة لـلأب في الجيـل الـلاحق ولـرمـز القبيلة

=بمنـزلته . . الـخ للمرأة في رهن حيـاتهـا الجنسيـة بـزوجهـا وتقييـد عـلاقـاتهـا الاجتماعية ومـراعاة صـلاتها بـالرجـال (الحياء) والصبـر علىٰ الـزوج وتحمل متـرتبات العيش معـه كافـة ، للأصغـر على الأكبـر والابن علىٰ الأب احتـرام الكبـير والأهل ، الـولاء والطاعـة . . . مع مشتـركات بـين مختلف الفئـات : الصـدق والأمانـة والحرص عـلى السمعة ، الإخـلاص والـولاء للجمـاعـة ، الـرضوخ لـلأعراف . . الـخ . يلاحظ أن الشـرف للتابـع (المـرأة ، الأبنـاء) مرهون بإسهامه في تعزيز شرف المتبوع (الرجل) . ضمن الخيارات المحدودة لقحط الطبيعة (الهجرة ، الغزو ، الفنـاء . . .) يظهـر أن الشرف لمن اختـار عدم الهجرة لا يرتبط فحسب بالضبط الداخلي للجماعة؟؟

الـواقعي أو المفبرك ، وبـالمقابـل التعامـل مـع المعني علىٰ هـذا الأساس . ولا يشكل الردع العنفي في تربيـة الأبناء عـاراً بقدر ما يعتبر قياماً بـالواجب ، أمـا معالجـة القصور والتمـرد بالخلع والنبذ (الأب لابنه والعشيرة للمتمرد عليها) فيشكل « صمـام أمـان » للرد علىٰ كـل ما يمكن أن يسهم في اضـطراب الوضـع الـداخلي ـ بتعـريف الجماعـة لـلاضـطراب ـ . القـوة في هـذه المنظومة ، وعلىٰ جميع المستـويات « قيمـة » وبدقـة أكثر « قيمـة رجولية» والرجولة مرتبطة بمبدأ « النكل علىٰ النكـل » (الرجـل القوي المجرب المبدىء المعيد علىٰ الفرس القوي المجرب المبدىء المعيـد) . أما ممـارسة العنف داخـل وخارج الجمـاعـة ، فـإن كانت لأسباب مختلفة فهي تتم بتعبيرات مشابهة ، ليس المجـال هنـا لاستعراض جملة الأشكـال وعلىٰ كـل المستويـات (بشكل خاص الطفولة والمراهقة) مكتفين بمثل لها من علاقة الجنسين .

تبـدو عنفية العـلاقات الـداخلية واضحـة في استتباع أبـوية القبيلة بتـرخيص أشكال العنف الشفـوي ، الجسـدي والجنسي بحق المرأة حيث تترافق ثنائية الغزو الخارجي ـ العنف الـداخلي بالاسترقاق الخارجي والاستعباد الداخلي للنساء ، فعلى صعيـد العلاقات ما بين القبلية نجد الثأر والغزوات يترافقان بالسبي . وإن كان مالك قد قتل حميماً للشاعر فانتقام الشاعر لا يقف عند مالك :

فكيف أبيت الليل وابنة مالك

بزينتها لما يقطع طميلها

ثأر الدم يرتبط مباشرة بعرض الآخر وعدوانية جنسية معلنة تطالب بسبي ابنته من قبل ولي الدم ، حيث شرف الرجل الأول مرتبط بعار الرجل الثاني والموضوع هو جسد المرأة . الهزيمة في الغزوات تعمم القاعدة في نساء الطرف المهزوم . أما الجماعة نفسها فلا تتبع سلوكاً « أرحم » بحق نسائها هي حيث الإحساس بخطر اضطراب البنية الداخلية أو أمنها الاقتصادي يستتبع عنفاً بحق مقومات انجابها الطبيعية (الوأد عند بعض القبائل) تكبيل المرأة وقصرها تعزيز لشرف الرجل ، أما عدم رضوخها لطاعة بعلها فيجد عقابه في الحجر (سجنها وعزلها عن المحيط) أو ضربها أو معاقبتها جنسياً (عدم ممارسة زوجها الجنس معها سواء لفترة محددة أو مدى الحياة دون الطلاق منها) . . . الخ .

في الشرف والعار :

ثمة صلة وثيقة بين التركيب العصبوي للجماعة والشرف ـ العار كمفهومي هيمنة ـ غلبة . حيث يقوم مفهوم الشرف بالأساس على تأكيد مراتبية الجماعة (ات) في منظومة القيم

والعـلاقات القبليـة ، وينطلق هـذا التأكيـد من جملة اعتبارات أساسية من أهمها :

1 ـ النسب كأساس لـه ، فكما يتفق الأعـراب وجملة اللغويـين (ابن السكيت ، الزبيدي ، ابن منظور الخ) فإن الشرف لا يكون إلا بالآباء ، أي يرتبط مبـاشرة بـالسلالـة الأبويـة للشريف . فالقـرابة هي قـاعدة الشـرف ومرتكـزه ، وأهم الفضائل يتوارثها بالنسب كما يعبر زهير :

ومـا يـك مـن خـير أتـوه فـإنما
تـوارثـه آبـاء آبـائـهـم قـبـل

2 ـ يعتمد مفهوم الشرف موقعاً سلطوياً مباشراً داخل الجماعـة أو في العـلاقات مـا بين القبليـة ، فهـو كـما يعني مفهـومـه اللغوي ـ ما أشرف علىٰ حوله ـ أي ما تمايز بالسيادة عليه ، فلا يكون أشـراف القبيلة من سوادهـا (عامتهـا) وإنما من ذوي الجـاه المـادي فيهـا ، وهم من أهـل العقـد والحـل والامتياز .

3 ـ لا يمكن وجـود الشرف دون قبـول الجمـاعـة كـل أشكـال الصراع الداخلي علىٰ السلطة (من التـآمريـة الكلاميـة إلى الدموية) باعتبارها مشروعة في منـظومة القيم ، ويفتـرض فيهـا أن لا تنال من وحـدة الجماعـة ككل وتضـامنهـا تجـاه

غيرها . فلا تلحق مترتبات الصراع الداخلي عاراً بالفـريق المهـزوم من داخل الجمـاعـة ، في حـين يكسب الانتصـار والغلبة الداخلية شرفـاً لمن يحققه ، بـاعتبار السلطة امتيازاً ومسؤولية تجاه قضية الأمن للجماعة ككل(*) .

4 - بهذا الإطار مصدر العار في الأسـاس خارجي ، هـو الآخر بالنسبة للجماعة ، وعنـدما يحـدث ويكون مصـدره داخلياً (التمرد والخروج عن قيم الجماعة) تختـار الجماعـة العزل لمصـدره النسـائي من صفـوفهـا بحبس المـرأة في خيمتهـا (الحجـر) والخلع للرجـل المتمـرد ، والقتـل في حـالات استثنـائية ، أي تفـريد عـارهـا بعنـاصـره وتعميم شـرفهـا بأشرافها .

5 - يستتبـع الشرف مترتبـات مبـاشـرة في الـزواج والتحـالف والتصاهر بـاعتماد زواج المراتب Hypergamy ، بتعريـف روبـرت لـوي Lowieللكلمـــة ، والـذي يلخصـه المبـدأ الأعـرابي « لا يعلو المرأة من هـو دونها » ويعتبره النسّـابون

* نلاحظ على هـذا الصعيد في البـداوة المختلطة أن ضبط الأمن الداخـلي ضمن وحـدة الجماعـة أسهل كلما ازداد « انغـلاق » الجماعـة قربـوياً «close» Kin وكان تناميها ثابتاً الأمر الذي يتفق لحد ما ، مع ملاحظة شـاغنون : (Chag- non, N.A, Solidarity and relatedness, in: Yearbook of physical Anthropology, 1975, washington).

العرب من ضرورات معرفة النسب (اعتبار النسب في كفاءة الزوج للزوجة في النكاح ومراعاة النسب الشريف في المرأة المنكوحة) .

6 ـ يتعمم مفهوما الشرف والعار ليصبحا المقولب العرفي للعلاقات الفعلية الموجودة ، وبذلك نجد الشرف مرتبطاً بالرجل ، البعل ، الفحل ، كمادة ورمز ، مادياً وجنسياً ، كذلك يرتبط العار بالمرأة (الدونية السياسية ، الاقتصادية ـ الاجتماعية والجنسية) ولو أن مادة المفهومين تجد تعبيرها في الجنسين سواء .

7 ـ تؤكد أواليات الشرف المختلفة علىٰ وضع الحدود بين النحن ـ الجماعة ، والآخر ، حيث تعني فيما تعنيه اعتبار الصراع مع الآخر باستمرار مصدر الخطر الأساسي ، والقبول من هذا المنطلق بحالة الوضع القائم بالنسبة للنحن ، كونها « تنتج » أشرافاً ولا تستتبع عاراً ، في حين الآخر يضع الجماعة باستمرار تحت شبح العبودية الخارجية التي تورث كامل الجماعة العار فنجد :

(ــ صراعات السلطة والمراتبية داخل الجماعة : شرف وأشراف في صفوفها دون الحاق العار بسوادها .

ــ ثأر القبيلة من الآخر لقتيل لها يشرفها وعدم قيامها بذلك يعيرها .

ـــ التمـرد والخـروج الفـردي عن منـظومـة القيم يعـالـج بالاستئصال الذي يشرّف الجماعة ككل .

ـــ انتصار الجماعة علىٰ غيـرها شـرف لها عـار لغيـرها .) الخ .

لنـأخذ مثـلاً علىٰ ذلـك ، يوضـح جانبي المسـألـة ـ الغلبـة الداخلية ، والنحن ـ من الزواج الخارجي : يشكـل زواج المرأة من غريب مشكلة كبيرة ، وإن لم يكن عاراً باستمرار فهو مكروه بأضعف الإيمان في حين لا يشكل زواج الرجل من غريبة مشكلة تـذكر . القضيـة هنا تـطرح علىٰ صعيـد النحن ، بـالمفهوم الـرجالي القبـلي للكلمـة أي أن الـزواج الخـارجي لبنات القبيلة يمس أولاً جـدارة رجال القبيلة كـما يعبر الشاعر عن ذلك :

وأنـــبئـتــهـــا أحـــرمـت في قـــومـــهـــا

لـــتـــنـــكـــح في مـــعشرٍ آخـــريـــنـــا

من هنـا ينصب النقد عـلىٰ المرأة التي تخـرج ويعتبـر خـروج امرأة أكثر شناعة من خروج رجل (كونه أيضـاً ، من النادر أن يرحل الرجل إلىٰ عشيرة زوجته ، والعكس هو القاعـدة) وثمة من جهة أخرىٰ عـلاقة هيمنـة ، بانتقـال ولاية المـرأة من أهلها لزوجها ، وبالتالي تبعيتها له في السراء والضراء بما فيه الصـراع

مع قومها . لذا لا يستغرب في التصاهـر الخارجي ، أن تتعـدد حـالات زواج الشغار (أو البـدل) التي تحقق نوعـاً من التبادل للنساء بين الجماعات . وفي حالات الزواج الخـارجي غالبـاً ، إن لم نقل دائماً ، تستشار المرأة في الزواج ويتضح من الـروايات المؤرخة أن الرفض ، في حال حدوثه يكون لسببين تعرض لهـما المرأة المخطوبة ـ غربة القرابة وبعد الإقـامة عن الأهـل ـ الذي يعبر عنه بالقول مثلاً : لست بابنـة عمه فيـرعىٰ رحمي ، وليس بجـارك (لـلأب) في البلد فيستحي منـك ، أو : لست لي بعشير ولا جاري في بلدي .

جمرات وأحلاف :

يمثل التحالف في المجتمع العبودي الجمـاعي شكلاً للعـلاقة بين منظومة القرابة ومصلحة مكونيها في ظروف محددة ومسـائل معينة . ففي حين يجنـح التركيب القبـلي ويعتمد « الانغـلاق » كأساس للتضـامن والنصرة ، **تـطرح العلاقـات ما بـين القبلية مشكلة الكم (العـدد) في الصـراع مـا بـين القبـلي كعـامـل أساسي** ، وليس احتجاج الشـاعر « يعيـرنا أنّـا قليل عـديدنـا » بفـاعـل في معمعـان الحيـاة الفعليـة حيث لم يكن عـار القلة العـددية إلا تعبيـراً عن ارتفاع احتمـال الوقـوع فريسـة الكثرة

المتماسكة . وهكذا فإن مشكلة الكم القادر علىٰ الفعل النوعي في علاقات الهيمنة ما بين القبلية كانت باستمرار هاجس جماعات القربىٰ الأوتوريتارية وعت ذلك أم لم تعه ، كون الصراع ما بين القبلي وإن اتخذ غالباً منحىً أفقياً موظفاً لهيمنة عامودية (سيطرة جماعة علىٰ أخرىٰ ـ بالمفرد والجمع) فإن تحقيق هذه الغلبة ـ الهيمنة يحتاج إلىٰ شكلين للتعاضد والتناصر تلعب فيهما سيرورة التكوين السلطوي الداخلي وموازين القوىٰ ما بين القبلية دوراً أساسياً . الشكل الأول هو التماسك الداخلي في سيرورة النمو البشري للجماعة وصراعات عصباتها على السلطة ، أي ، توسيع نطاق الروابط الداخلية القائمة علىٰ قربىٰ الدم . إن نجاح الجماعة في حفظ وحدتها رغم ما يترتب علىٰ ضخامتها البشرية ومترتبات انتصاراتها وموالاتها (البعد والقرب بين العصبات ، حدة الصراع على السلطة ، تعدد مراكز القوىٰ الداخلية في الجماعة مع ما قد ينجم عنه من انشقاقات تحت قبلية تستقل تباعاً ، حوادث مخلة بمنظومة القيم تَفشل الجماعة في ضبطها وإخمادها مع ما يترتب علىٰ ذلك من عنف داخلي الخ) هذا النجاح الذي يضبط التضخم البشري ونتائج الصراعات الداخلية والخارجية يمكن أن يحمل إمكانية نشوء شكل من أشكال النصرة والتعاضد يتجسد فيما يسميه الأعراب : الجمرة ، أي القبيلة التي تغنيها إمكانياتها الذاتية

عن اللجوء إلىٰ عقد أحلاف مع قبائل أخرىٰ يُعَرفها ابن منظور بـالقول : « كـل قبيل انضمـوا فصاروا يـداً واحدة ولم يحـالفوا غيــرهم فهم جمـرة » ، ويقــول الليث : « الجمـرة كـل قـوم يصبـرون لقتال من قـاتلهم لا يحالفـون أحداً ولا ينضمـون إلىٰ أحد ، تكون القبيلة نفسها جمرة تصبر لقراع القبائل كما صبرت عبس لقبائل قيس » ويقول الشاعر أبو حية النميري :

لـنـا جمـرات ليس في الأرض مثلهـا
كـرام وقـد جـربّن كـل التجـارب
نمـير وعـبس يـتـقـىٰ نـفـيـانها
وجنبـة قـومٌ بـأسهـم غـير كـاذب

يظهر التتبع الديمغرافي التقريبي للقبائل التي أجمع المؤرخون واللغويون علىٰ تسميتها بالجمرات ضخامتها العـددية نسبيـاً فيما يؤكد ما قدمنا له ، كذلك نجد الجمرات مصطلحاً يـذكر غـالباً مع ذكر عـدد القادرين علىٰ القتال في الجمـاعة . أيضـاً ، فإن الجمرات أحياناً هي محصلة انضمام قبلي كامل يحصل بـين عدة وحدات قربوية وينجم عنه انصهار كامل .

وفي حـال جنحت الجمـرة ـ القبيلة إلىٰ التحـالف يقـول العرب : طفئت الجمرة أي : عقدت حلفاً مـع غيرهـا بعد أن كانت في غنىٰ عن التحالف ويـذكر النسـابون كـأمثلة : طفئت

ضبـة لأنها حالفت الـرباب ، طفئت بنـو الحرث لأنها حـالفت مذحج الخ . وتبقىٰ الجماعة محافظة علىٰ بنيتها الداخلية ونسبها حيث لا يحول التحالف الذي غالباً ما يكـون عسكريـاً دونهما . وهنـا يجـدر التنـويـه إلىٰ الخـطأ الـذي وقـع فيـه حسـين مـروة (النزعات المادية، ط3، ج1، ص210) والعديد من المؤرخين قبله باعتبار الإطفاء تحالف الحاق ـ أي الحاق القبـائل الضعيفـة بالقبائل القوية بالانضمام لها ـ حيث الإطفاء للجمرة تخـل عن مبـدأ عـدم التحـالف وليس الإطفـاء للجمـاعـة بـدخـولهـا في غيرها . والدخول معـروف عند الأعـراب وهو فـردي وجماعي يعبر عنه الأعراب واللغويون والنسابون بجملة علمية دقيقـة : « هم في بني فــلان دخــل إذا انتسبــوا معهم في نسبهم وليس أصله منهم » ـ انـظر القـواميس . . ويعــطي القلقشنـدي أمثلة عديدة عليه (مثل : دخـول بني أسد بن ربيعـة بن نزار حسب أبي عبيـدة في عبـد القيس ـ نهايــة الأرب في معـرفــة أنسـاب العرب ، ص 39) ويطلق عليه أيضاً اسم : النواقل* .

---

* في التهذيب : « نواقل العرب من انتقل من قبيلة إلىٰ أخرىٰ فانتمىٰ إليها » وفي اللسان : « النواقل قبائل تنتقل من قوم إلىٰ قوم . . والنـاقلة : قبيلة تنتقل إلىٰ أخرىٰ » ، أما الإسناد ، فهو أقرب إلىٰ ما أسميناه (تجمع قـربوي مؤقت) أحياناً عندما يتوفر رجعٌ نسب واحد وشعائر مشتركة دون وحدة فعلية يصـوره ابن منظور في زمن الجرب بالقول « خرج القوم متساندين أي علىٰ رايات شتىٰ=

1 ـ الشكـل الثاني هـو الأحلاف ، وكـما عرفنـاه قبلاً فهـو عقد متكافىء تشترك فيه الأفخاذ والبـطون من قبيلة أو قبائـل في شيء واحـد أو أكـثر لتحقيق مصـالـح محـددة مشتـركـة أو أهـداف معينة آنية أو طـويلة الأجـل . من قبيلة ، كـون العديد من جماعات قربىٰ الدم المتفرعة من جماعة واحـدة ، والتي أعـادت تكـوين نفسهـا في عصبـات وحمـائـل (من حمولة : الجماعة التي تـرحل وتتنقـل وترعىٰ وتقـاتل معـاً) مستقلة بعضها عن بعض ، تلجأ بحكم تقـارب مواقـع انتقالها وضرب خيامها إلىٰ حفظ علاقة تحالفيـة مع الأبـاعد من أقـاربها تعـرف بموالاة الـدم أو القرابـة ، هذه العـلاقة التحـالفية القـربـوية تتنـاول عـدداً من أشكـال التضـامن والنصرة دون أن يعني وحدة فعلية أو اتفاقاً على سيد واحد أو إجماع الأطراف علىٰ مجمل القضايا الحياتية المتعلقة بهم .

2 ـ في تعـريفـه للحلف يقـول ابن الأثـير : « أصـل الحلف المعـاقدة والمعـاهدة عـلىٰ التعاضـد والتساعـد والاتفاق » . والأحلاف التي عرفها العرب قبيـل الإسلام كثيـرة يصعب حصرها ولكل منها مآل محدد وترتبط مصائرها مباشرة بمدىٰ نقاط التقاطع والاتفاق لأطـراف الحلف حيث في الأحلاف

=إذا خـرج كل بني أب عـلىٰ راية ، ولم يجتمعـوا على رايـة واحدة ، ولم يكـونوا تحت راية أمير واحد » .

ذات المشتركات المتعددة تنشأ علاقات المصاهرة السياسية ـ الاجتماعية والصداقات الشخصية لتوطيد التحالف ، ويجري الاشتراك في مواقف ومواقع ، وكما يذكر النسابة والمؤرخون فإن الأحلاف ذات المرتكزات العديدة والكثيرة غالباً ما تنتهي « بالاتحاد القربوي » وتنشىء نسباً ومع الأيام لا تلبث أن تبني أسطورتها النسبية ـ من نسب ـ ـ التمجيدية التي لا علاقة لها مع حقيقة تكوينها الفعلية . في حين تنتكس أحلاف أخرى أو تنتهي بانتهاء سبب قيامها . في « معجم ما استعجم » (ج 1 ص 35) يشير البكري إلى مسببات الانضمام والتحالف في مقطع كثر الاستشهاد به يقول :« فلما رأت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والفرقة ، **وتنافس** الناس في الماء والكلأ **والتماسهم المعاش** في المتسع ، **وغلبة** بعضهم بعضاً على البلاء والمعاش **واستضعاف** القوي الضعيف، **انضم** الذليل منهم إلى العزيز ، **وحالف** القليل منهم الكثير ، وتباين القوم في ديارهم ومحالهم ، وانتشر كل قوم فيما يليهم » (التشديد من عندي) .

ـ ويلاحظ جواد علي في الموسع ، أن الأحلاف تخضع في قوتها وديمومتها إلى **وظيفتها دفاعية** كانت أو **هجومية** :

« الأحلاف هي **لغاية** حماية المال والنفس في الغالب

ولكبح جماح المعتدين إذاً. أما الأحلاف الهجومية التي تعقد لتحقيق أغراض هجومية مثل غزو حلف حلفاً آخر أو قبيلة ضخمة قبيلة ضخمة أخرىٰ ، فإنها لا تعمر طويلاً كما تعمر الأحلاف الدفاعية لأن أسباب انعقادها تزول بتنفيذ ما اتفق عليه » (العرب قبل الإسلام ج 4 / ص 327) . ليس بالإمكان دائماً إجراء هذا الفصل بين الهجومي والدفاعي في الأحلاف ، وحيث أمكن الفصل أو الرجحان لأحدهما في دوافع الحلف ، فغالباً ما تكون هذه هي القاعدة .

ـ سبق وأشرنا إلىٰ دور الزامية زواج ابن العم في وصل عرض العصبة بمجاوراتها ، أي حصر الخؤولة والعمومة داخل جماعة القربىٰ ، فيما يجعل موالاة القرابة تمتد من أساسها ـ العصبة إلىٰ جوارها القربوي داخل الجماعة بموالاة الرحم رفداً لولاء النسب الأمر الذي يحققه هذا الزواج . من هنا ، يختلف دور الخؤولة باختلاف طبيعة الزواج ، داخلي أو خارجي ، من جهة ، ومن جهة ثانية بطبيعة العلاقات ما بين القبلية ـ وجود أحلاف ومصاهرات متعددة وشبه دائمة أو علاقات عدائية . . . ـ فيما يظهر دوراً كبيراً للخؤولة في حالتي تداخل النسب والرحم ـ الزواج الداخلي ـ ، وقوة

الأحلاف القبلية ـ أحلاف دفاعية ذات مصالح بعيدة المدىٰ ـ .

3 ـ أول عناصر قوة الخؤولة المجتمعية هي في إقرار عرف مشاركة الخال في التكافل الاجتماعي والتضامن والنصرة فيما يقع علىٰ ابن الأخت وعصبته ، كأن يتبنىٰ الخال مثلاً ، وهذه من أشهر الحالات ، دفع ما يحرر ابن اخته من الأسر والولاء في حال عدم قدرة عصبته أو عدم تصديها لـذلك ، فيما يجعله بالمقابل طرفاً في إرثه أو وارثاً لـه(*) ، إن يكن له ورثة عصبة .

نجد في أبيات الشعر ما يعرض لصلة الخؤولة أو مسؤولية الخال تجاه ابن أخته نختار مثلاً قول زهير في القرابات المتصلة المتشابكة لربيعة بن رباح المزني :

ولأنت أوصل ما علمت به
لشوابك الأرحام والصهر

أو تعرّض أمية بن أبي عائذ الهذلي للعرض عبر الخؤولة :

---

* يشير حديث المقدام إلىٰ إرث الخال ودفع العانة : « الخال وارث من لا وارث له يفك عانه » أي أسره ، يشرحها أكثر من واحد بتحمل الخال للعاقلة وفك الأسر عند من يورّث الخال .

أبلغ إياساً أن عرض ابن اختكم
رداؤك فاصطن حسنه أو تبذل

تبرز أهمية الخؤولة في القبيلة نفسها عند وجود صراع داخل العصبة ، فإن مات الرجل وإخوته بخلاف معه ، ومع امرأته بعده ، أو كانت العصبة ضعيفة غير قادرة علىٰ القيام بأعباء بيته ، تقوم الخؤولة ـ أي عصبة الأم من القبيلة ـ مقام العمومة في رعاية الأولاد وحمايتهم ونصرتهم . كذلك تطرح القضية نفسها في حالتي المرأة الغريبة (التي لا تجمعها بزوجها علاقة قربىٰ) والمرأة التليدة (أبوها وأهل بيتها وجميع من هو بسبيل منها بأرض وهي بأرض أخرىٰ) ، عندما يموت زوجها وتعود لأهلها بطفل حيث عليها تربيته إلىٰ أن يكبر (على أخواتها وأمها في حال وفاتها) . هنا ثمة حالتان في كبره ، الأولىٰ أن تكون عصبة أبيه قوية وقادرة علىٰ إعالته ويعود لها (جده فأعمامه) ، الثانية أن تكون العصبة ضعيفة أو في خلاف مع أمه وأخواله ، وكان لأخواله سند لصهرهم وبيته فعندها يجري تخيير الغلام (نوع من الإقرار بتكافؤ الخؤولة والعمومة) بين قوم أمه وأبيه . ولو أن تتبع هذه الحالات يظهر أن الإبن غالباً ما يختار عشيرة أبيه (أصبحت هاتان الحالتان موضوع خلاف فقهي وقانوني وإلىٰ يومنا الراهن مع الإسلام) .

في تعبيرات الدفاع والصراع :

في مواجهة المنظومة المجتمعية السائدة ، تنشأ جملة أشكال للدفاع والصراع داخل وخارج المنظومة هذه ، حيث نجد في داخلها علاقة صراعية بين الأصول والفروع سواء بتعبيرها الخاص في العصبة الواحدة (الآباء والأبناء) أو بتعبيرها العام في صراع الأجيال .

من جهة أخرى ، ثمة صراعات أفقية دائمة بين العصبات من أجل الهيمنة علىٰ الجماعة القربوية . هذه الصراعات وإن تمخضت عن تغييرات في ترتيب العصبات الهرمي داخل الجماعة فهي لا تترافق ، علىٰ الغالب ، بأي تغيير في طبيعة العلاقات السائدة في داخلها . بالطبع فإن هذه الصراعات مثلها مثل مجمل العلاقات الداخلية تعتمد جملة وسائل العنف (من الشفوي الكلامي إلىٰ الدموي) .

أما أشكال التمرد التي تنال منظومة العلاقات والقيم بالنقد والهجوم فغالباً ما يسعىٰ لتـ يمها بشتىٰ الوسائل (النبذ والإبعاد والنفي المؤقت أو الدائم . .) ، بحيث نجد حالات الطرائد فردية كانت أو جماعية فأفضل تعبير عن الرفض لجزء من / أو لكامل المنظومة السائدة .

من جملة هذه الحالات سنحاول أن نعرض بسرعة لحالتين منها ، الأولى الخلع والثانية دفاع المرأة الغريبة . تعد عقوبة الخلع من أهم مظاهر الدفاع عن النصرة والتضامن والردع الداخلي لجماعة قربىٰ الدم كونها تقع في النقطة الحرجة بين البيولوجي والثقافي . في هذه النقطة تحديداً ، يطعن الجهاز القبلي في البيولوجي القربوي ، كما شوه قبلاً البيولوجي الجنسي (رجل ـ امرأة) لصالح الجهاز الأوتوريتاري للقبيلة . فاعتماد هذا الجهاز علىٰ لحمة القربىٰ إنما هو مرهون بهيمنة مؤسسة ردعية ومصلحية داخل هذه اللحمة تعلن مصلحة الجماعة ككل فوق كل اعتبار في حين تسعىٰ فعلياً في تركيبها الداخلي لتوطيد شبكة مصلحية ـ سلطوية غير متكافئة بين مكونات الجماعة . هذا الإعلان الذي يطمر في طياته باستمرار التفاوت السلطوي ـ الاجتماعي بين عناصر الجماعة يحرص علىٰ سد المنافذ التي يمكن أن تطرح المشكلات والوضع الداخلي كقضايا أساسية كون الأساس والخطر باستمرار متجسداً في الآخرين لا في النحن . حيث المثل الأعلىٰ لوحدة الجماعة في وحدة قرارها ومركزته كما يعبر زهير بن أبي سلمىٰ :

بعزمة مأمور مطيع وآمر
مطاع فلا يلفىٰ لحزمهم مثل

ومنذ اللحظة التي تطرح فيها منظومة قيم وعلاقات

الجماعة علىٰ بساط البحث يفتح باب التمرد الداخلي- ولتفاديه يصبح سحب الانتماء البيولوجي قائماً. اختار صاحب (أساس البلاغة) في تعريف الخلع أهم روابط العصبة ـ الأب وابنه ـ يقول : « كان الرجل في الجاهلية إذا غلبه ابنه أو من هو بسبيل جاء به إلىٰ الموسم ثم نادىٰ : يا أيها الناس هذا ابني فلان وقد خلعته فإن جرّ لم أضمن وإن جرّ عليه لم أطلب يريد قد تبرأت منه »(*) . في حين يركز ابن الأثير في النهاية علىٰ المعنى العصبي العرفي للخلع في تعريفه له : « كانت العرب يتعاهدون ويتعاقدون علىٰ النصرة والإعانة وأن يؤخذ كل منهم بالآخر ، فإذا أرادوا أن يتبرأوا من إنسان قد حالفوه أظهروا ذلك إلىٰ الناس وسموا ذلك الفعل خلعاً والمتبرأ منه خليعاً أي مخلوعاً فلا يؤخذون بجنايته ولا يؤخذ بجنايتهم فكأنهم قد خلعوا اليمين التي كانوا قد لبسوها معه وسموه خلعاً وخليعاً مجازاً واتساعاً » . ويربط ابن شميل الخلع والطرد بالأمن « أطردت الرجل جعلته طريداً لا يأمن » . فالخلع هو التفريد في مجتمع لا يقبل التفريد ، بتعبير طرفة بن العبد :

---

* جرّ : ارتكب جرماً ، وكما سبق وأشرنا فإن الجنايات مرتبطة بالعصبات وكما يقول المثل العربي « في الجريرة تشترك العشيرة » . الجريرة هي الذنب والجناية ، والمرء يؤخذ بجناية ابن القوم والحليف ينسب للنبي محمد قوله لأحد أبناء بني عقيل الذي قال له : يا محمد بم أخذتني ؟ قال : بجريرة حلفائك » (اللسان ، جرر) والخلع يعني فيما يعنيه تفريد المسؤولية الجنائية .

حتىٰ تحامتني العشيرة كلها
وأفردت إفراد البعير المعبد

هو النبذ عقاباً ، كون الضمانات الأمنية والاجتماعية والاقتصادية مرتبطة مباشرة بالانتماء إلىٰ الجماعة وهو « الشذوذ » كون الطبيعي أن يكون المرء في جماعته ولها (يقول ابن منظور في (شذّ) : شذاذ الناس الذين يكونون في القوم ليسوا في قبائلهم ومنازلهم) . يميّز يوسف خليف بين ثلاث حالات للصعلكة والتفريد جمع بينها على اختلاف قبائلها « الفقر والتشرد والتمرد والكفر بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية » هي :

1 ـ طائفة الخلعاء والشذاذ : الذين انكرتهم قبائلهم وتبرأت منهم وطردتهم من حماها وقطعت ما بينها وبينهم من صلة . (حاجز الأزدي ، أبو الطمحان القيني . . الخ) .

2 ـ طائفة « الأغربة » السود الذين سرىٰ إليهم السواد من أمهاتهم الإماء فلم يعترف بهم آباؤهم العرب ولم ينسبوهم إليهم (تأبط شراً ، الشنفرىٰ ، السليك بن السلكة . .)

3 ـ طائفة الفقراء المتمردين الذين تصعلكوا نتيجة لتلك الظروف الاقتصادية المختلة التي كانت تسود المجتمع (كعروة بن الورد) .

وينوه إلىٰ أن «الجميع كفر بالعصبية القبلية كونه ضحيتها » (أنظر : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي) . إذا كانت الهجرة أو القتل مصير بعض المنبوذين فليست هذه هي القاعدة حيث ثمة تعبيران أساسيان لمآل الخلع أو لهما ضمن العلاقات ما بين القبلية نفسها والآخر خارج هذه العلاقات . يتجسد الشكل الأول « بحق اللجوء » الذي عرفته القبائل قبل إقراره من مؤسسات الدول والذي يعرف بالإجارة عند العرب .

والإجارة عرف ما بين قبلي غير مكتوب ينسجم مع سمتين أساسيتين للمجتمع العبودي الجماعي الأولىٰ هي مناوأة كل قبيلة للقبائل الأخرىٰ ، المنطق الذي يستتبع سعي كل قبيلة للاستفادة من أزمات غيرها والثانية هي المصلحة ما بين القبلية لضبط الخارجين عن منظومة القيم بإعادتهم إليها بشكل جديد ، كون العلاقات الصراعية ما بين القبلية أضحت مع الزمن مقوننة بأعراف وتقاليد وبالتالي فما يترتب علىٰ الخروج عنها ككل يفوق في أخطاره ما يترتب علىٰ انتقال بين مقوماتها البشرية القبلية نفسها ومن هنا فالإجارة وسيلة من وسائل إعادة المتمردين إلىٰ حظيرة العلاقات السائدة . وللإجارة أعرافها فقد تكون جزئية (تجاه قضية محددة أو عدو معين) وتكون شاملة في الحياة والموت والسراء والضراء حتىٰ من أخ الدم (قتل قيس أخاه بجاره كما يقول ابن حبيب في المحبر ص 348) .

ويسمى جار العرب هديهم أو هدتهم (لسان العرب : هدي) ، ويترتب على الإجارة قبول قيم المجير واحترام جواره وصون ماله وشخصه كما يصون ابن القوم ما يخص قومه . إما أن تنتهي الإجارة إلى الاندماج الكامل في الجماعة الجديدة والذي يعني عضوية نسب جديدة كاملة مع الوقت ، أو أن يتجدد الصراع والتمرد عند المجار فيحق لمجيره خلعه من جديد .

الحالة الثانية هي في اجتماع الخلعاء والمنبوذين في جماعات مستقلة لهم منحدرة من طرائد قبائل مختلفة تنظم عمليات نهب وإغارة تضمن بها موارد عيشها وتثأر بها من أسباب خلعها (غالباً ما يغير الخلعاء على قبائلهم) ، حيث تنشأ علاقات لا تعتمد قربى الدم وإنما وحدة الحال (مثلاً : كان امرؤ القيس بعد أن طرده أبوه يسير في أحياء العرب ومعه أخلاط من شذاذ العرب من طيء وكلب وبكر كما يذكر صاحب الأغاني وغيره) . وتتسع هذه الحالات لتشمل ما يطلق عليه الجاحظ « ذؤبان العرب وصعاليك الأحياء وأصحاب الغارات وطلاب القوافل » .

لا يتّسع المجال هنا لتناول دقيق لظاهرة الخلع التي تحتاج إلى التعمق في الأبعاد والمترتبات الاجتماعية للتمرد وإبداع قيم ومفاهيم جديدة (ليس أدل عليها من الميراث الشعري الغني

الذي تركته لنا) وتبدو ضرورية في هذا المجال متابعة محاولات هوبسباوم من الناحية المنهجية دون الوقوع في إسقاطات سهلة .

أما المثل الثاني (المرأة الغريبة) فبالإمكان تتبعه لما بعد الإسلام كون مقومات وأسباب نشأته قد استمرت . وتداخلت مع المجتمع الدولوي العربي بتعبيرات وأشكال متشابهة .

تأخذ مناهضة المرأة (الأجنبية أو الغريبة بشكل أخص) للعلاقات والروابط السائدة أشكالاً دفاعية متعددة وبالإمكان ، عبر تتبع حالات قريبة أو راهنة ملاحظة ثلاثة من أشكال الدفاع الذاتي هذه ، أولها فيما تعبر عنه الأمثال الشعبية التي نسمعها والتي نجد فيها تضارباً صارخاً مع الأعراف والتي نجد ارتفاعاً في نسبة استعمالها وترددها بالحالات المعنية بها مباشرة في حياتنا اليومية مثل (البغضة بين القرايب ، الدخان القريب بيعمي ، عداوة الأقارب أقسى من لسع العقارب ، قرابة ضرابة الخ) كشجب لروابط القربى ، (الصهر بيشد الظهر) في المفاخرة بالمصاهرة بموازاة المفاخرة بالنسب . (المرأة اللي بيكون زوجها معها بتدير القمر بأصبعها) لشد أزر المرأة في التركيبة العائلية . . الخ . الشكل الثاني للمناهضة في مقاومة الزواج الداخلي بالرضاعة حيث نجد كثيراً من النساء (بشكل خاص الغريبات) يرضعن أتراب أولادهن من العشيرة لكي

يحرم زواج أولادهن من الأقارب وبذلك يتجنبن الزامية زواج ابن العم بأخوة الرضاعة . أما الشكل الثالث فهو في محاولات الانتحار كرد علىٰ الإجبار علىٰ الزواج من ابن العم ونجد هذه الظاهرة في العديد من البلدان العربية (سواء بدواء الحشرات ـ دواء البق كما يسميه العامة ـ أو بالمواد السامة الأخرىٰ) .

تبقىٰ أهمية تتبع هذه الحالات في تحديدات مادة التناول حيث لا تتعدىٰ مهمة هذه الصفحات القاء الضوء علىٰ محاور الموضوع المختلفة .

القربىٰ والعمل :

نشأ أول تقسيم للعمل في صلب العلاقة الأولية والضرورية لانتاج الإنسان (امرأة ـ رجل) . ومنذ تسطر هذا التقسيم في التاريخ البشري ، اتخذت العلاقة بين إنتاج الإنسان وإنتاج وسائل الحياة أشكالاً متعددة لا يشكل تتبعها باعتبارات تعميمية مسبقة سوىٰ مسخٍ تبسيطي فجّ . ولرصد هذه العلاقة ، ثمة أوليات من الضروري تتبعها لإزالة اللثام عن وضع محدد متناول ، مثل : مجال التفرد (إمكانية الفرد ،ذكراً كان أو أنثى الاستقلال عن الجماعة) ، استقلالية الأسرة (إمكانية الأسرة الوجود والاستمرار بمعزل عن العصبة أو

الجماعة القربوية) ، التمايز على أساس الاختلاف (ما يترتب على الاختلاف البيولوجي في العمل والهيمنة والأعراف : ذكورة ـ أنوثة ، بكر ـ ثيّب ، بكورة ـ ثني ، قريب نسب ـ قريب رحم ، قرابة ـ غرابة . .) طبيعة تقسيم العمل الأولي (عمل الرجل ـ عمل المرأة) وتقسيم العمل الاجتماعي (وجود أو غياب س من الناس لعمل محدد) ، طبيعة العمل (كيف نفعل هذا فردياً أم جماعياً) . الجماعية البسيطة في العمل (كل الناس يقومون بنفس العمل في نفس الوقت) والجماعية المركبة (كل الناس يقومون بعمل مختلف في الوقت نفسه) . درجة التخصص (ثبات فرد أو جماعة في عمل محدد) والعمل نفسه (استعمالياً للجماعة ، مأجوراً ، أو رقياً) ، ملكية أو حيازة الأشياء والأحياء والخبرات (حيازة أو ملك أرض أو بئر أو عين ماء أو قطيع ، مالك رقيق أو سبي ، تملك ، وضع يد ، معرفة حرفية . . .) وجود المقايضة والنقد وحركتهما الخ . . .

ليس بالإمكان الوقوف عند رصد الأوليات هذه في مجتمعات تتواصل فيها القرابة في تركيبها الداخلي بالعمل وتتداخل فيها علاقة « رأس مال » الجماعة القربوية مع « رأس مال » الاقتصاد ، وتكسر فيها أهمية القربوي ـ السياسي ـ الإيديولوجي الفصل التعسفي الاقتصادوي لبنية فوقية وبنية

تحتية ، ويترك التركيب الأوتوريتاري للوحدات الاجتماعية بصماته في النظام السائد بمختلف تعبيراته . . . الخ . فيما يوجه نحو تساؤلات محددة مثل : هل يخضع العمل لدرجة الانتماء في الجماعة أم لا ؟ مدىٰ ارتهان موارد الجماعة بأمنها وتوزيعها ـ لهذه الموارد ـ بتركيبها . الحدود المجتمعية لسيادة الرجل على المرأة . مترتبات انتصار وهزيمة الجماعة في القتال ، العلاقة بين المراتبية القائمة في صلب المنظومة الاجتماعية السياسية ، والمراتبية الناجمة عن حيازة وملكية الأشياء الثابتة وغير الثابتة والفائض ، أشكال التمفصل بين سلطة المال وسلطة « الرحم » وعلاقة كل منها بالدولة ـ الظل علىٰ الأرض ـ ، كيف تلعب الدولة الاستبدادية دور إعادة انتاج العلاقات المجتمعية الأوتوريتارية واستمراريتها أو انبعاث أشكالها البائدة من جديد ؟ ما هو دور علاقات اقتصادية أو سياسية محددة في ترسيخ أو هدم روابط اجتماعية معينة أو القيود التي تحول بها روابط اجتماعية محددة دون الوصول إلىٰ درجة معينة من تطور العمل أو من مناهضة قمة العلاقات الأوتوريتارية ؟ الخ

لسنا ممن يدعي إمكانية توفير جملة مقومات البحث في هذه المسائل علىٰ الصعيد التاريخي ولكننا من أنصار عبارة بندلي جوزي المتواضعة « ما لا يعلم كله لا يترك كله » ومن نافل القول أن جملة هذه المسائل تتفاوت وتختلف في أهميتها باختلاف

مـــادة التنـــاول نفسهـــا . ليست الــطريق إلىٰ الاستفـــادة من المعلومـات مكتوبـة كانت أو شفـويـة بمعبـدة ، وإنمـا شـديـدة الوعورة بحق فلو أخـذنا مثـلاً بسيطاً في عـلاقة النسب والمـال بالزواج ، نجد في بعض الروايات افتراقاً صراعياً واضحاً بـين الحال والنسب عند بعض القبائل يتضح بالمـوقف من زواج من كثر مالـه وغاب « شـرف » نسبه من امـرأة ذات نسب ، حيث تعبير هذه الحالة في منظومة القيم السائدة عـار علىٰ أهـل المرأة يشبهه بدوٌ بالحائضة التي يزنىٰ بهـا (أي التي تجمع بـالنسبة لهم عـاري الزنـا من جهة وممـارسة الجنس أثنـاء الحيض من جهـة ثانية) بينـما نجد قبـائل أخـرى تعتمد زواج الكفـء إلىٰ الكفـء بمفهـوم التكافؤ في النسب والمـال ، فيما يعبـر عنه الشهـرستـاني بالقول : « إن كان أحدهمـا أشرف من الآخـر في النسب رغب له في المال ، وإن كان هجيناً خـطب إلىٰ هجين فـزوجّه هجينـة مثله » (الملل والنحـل للشهرستـاني . ج 2 / ص 245) . في حين نجد العديد من قبـائل المـدن « تتشرف » بـالزواج الـذي يكمـل ثـروة النقـد بثـروة النسب (اجتمـــاع العـز) . الأمثلة الثـلاثة هـذه والتي نجدهـا في الكتب غالبـاً بإطـلاق : عادات العـرب ، لا تملك أية قيمـة علميـة بتعميمهـا وتجـريـدهـا عن عناصر : الزمان والمكان ومَنْ مِن القبائل والأقوام ؟

وهذه هي مهمة البحث ، إعـادة معالجـة وتنظيم المعلومـات

بالتجميع ، توثيق المعطىٰ ، وتحديد علاقته بمكان وزمان محددين ، وعليه تكمن إمكانية إسهامه في استنباط تصور محدد . وفي هذا المجال تلعب مسألة تفكيك المعطىٰ وتتبع وحداته المختلفة دوراً مساعداً كبيراً (مثلاً لا يمكن للمثل الأول أن يكون متداولاً في قبيلة ليس لها موقف من ممارسة الجنس أثناء العادة الشهرية ؟) كذلك تلعب اللهجات الاصطلاحية المحلية دوراً مساعداً كبيراً (في مناطق البداوة استعملت الضيعة للتعبير عن تربية الإبل والغنم ، وأحياناً الحرفة والتجارة في بعض القرىٰ والمستوطنات للتعبير عن الحرفة والصناعة والمعاش والكسب أما في مواقع حضرية أخرىٰ فكما يقول الأزهري (مال الرجل من النخل والكرم والأرض)الخ .

تنظيم الوالبة

يصعب تتبع تقسيم عمل اجتماعي واضح للرجال عند البدواوة الأخلاط عندما نستثني شخص سيد القبيلة وأشرافها ، إلا أن هذه الضبابية في تقسيم العمل الاجتماعي والتخصص ، لا تحول دون وجود نظام استثمار للحيوانات المرعية معقّد ودقيق ، يعتمد مسألتين أساسيتين ، الأولىٰ : وعي الأهمية الحيوية للقطعان والثانية ، وهي مترتبة على

الأولى: البحث عن أفضل وسائل استثمارها بعد توفير حمايتها.

أول مبادىء الرعي الأعرابي تصعيد انتاج القطيع، وليس هذا بغريب في مجتمع يقوم علىٰ مبدأ **ضبط حركة انتاج الوالبة** (الوالبة : نسل البشر والإبل والماشية) ، بشكل سبق ورأينا كيف يتم بالنسبة للبشر (انتاج المرأة) وسنعرض له باختصار فيما يتعلق بالحيوان .

إضافة للقدرة الطبيعية عند الجمال علىٰ التحمل ، يقوم الرعاة بتدريب القطيع باستمرار علىٰ تحمل الظروف القاسية ، فهم ينظمون شربها للماء ، باعتماد وسائل تعودها العطش وتحمله (سواء أسلوب الظاهرة من الورد الذي يقوم علىٰ إيراد الإبل نصف النهار علىٰ الماء والكلاء ، أو أسلوب الغبّ : أي أن تسقىٰ الإبل يوماً وتظمأ يوماً) ، ويجري في حال ندرة الماء اللجوء إلىٰ « جزأ الإبل » (أي جعلها تكتفي بالرطب - الأخضر من العشب - دون الماء) . هذا عدا نظام الكلاء السنوي المرتبط بالحمى ومناطق الانتقال وزمن الانتقال والمختلف بين القبائل . الإبل - الإناث مركز الحياة والمال والثروة ، هنّ المال بتعريف الأعراب وأداة التعامل ومعيار التبادل ومادة الديات الخ . ولا يحدث الاضطرار لذبحهن وأكلهن أو بيعهن إلا عندما يعدم البدوي الخيار ، يصف زهير بن أبي سلمىٰ لنا هذا في سنة قحط ألمت بالناس اضطرتهم

لذبح الإبل ـ كرام المال ـ يقول :

إذا السنــة الشهبـاء بــالنـاس أجحفت

ونــال كـرام المــال في الحجـرة الأكــل

ينـظم البدو دورات انتـاج للإبـل (ما يسمىٰ كفـأة الإبل) وهو أن يجعل القطيع نصفين ينتج كل عام نصفاً ويدع نصفـاً ـ كـما هو حـال مبدأ الـدورات الزراعيـة في الأرض ـ . في حـين معالجة البشر عمومـاً من اختصاص المـرأة ، الرعـاة الرجـال هم معالجو الإبل وخبيرو أمراضهـا يتابعـونها خوف وقـوع وباء أو إصـابة لأحـدها ويستعملون طـرقاً شتىٰ في معـالجتها ، بعضهـا نجده مشتركاً في أسلوبه مع معالجة البشر ، وفي منطق عـلاجي مشترك تقريباً ـ منطق العـلاج الرباعي بالشبيه والضـد والأبعاد والاستئصال(*) ـ .

استعمل رعاة الإبـل والرعـاة الأخلاط منـع الحمل لتنـظيم النسـل للإبـل بـوضـع الحصىٰ في رحم الأنثىٰ وهـو نفس مبـدأ اللولب المستعمل اليوم للمرأة ـ ونجد بين مواد العـلاج عجائن العشب والقـطران وبول الإبـل وألبانها والـرماد والنـار والتمور والخرز الخ .

---

* للتوسع في قضية منطق العلاج هذا نحيل القاريء إلىٰ « الإسلام والمرض » ، أطـروحة دكتـوراه أعـدت للمعهـد العـالي للعلوم الاجتمـاعيـة ، بـاريس ، 1983 .

يقوم تبادل وبيع الحيوانات المرعية علىٰ هذه النظرة الإنتاجية للقطيع ، حيث يقسم القطيع إلىٰ قسمين : جلوبة وحلوبة . الحلوبة : كرام الإبل الفحولة التي تنتسل وإناث المواشي في حين الجلوبة : ما يجلب للبيع في الحواضر وأسواق العرب نحو الناب والفحل والقلوص (أي علىٰ التوالي : التيس وذكر كل حيوان والفتية من الإبل) . وتبدو قساوة الحياة البدوية في سنين القحط ، حيث يقوم الإنسان بكل الوسائل الممكنة للحفاظ علىٰ وجوده مع القطيع وعبره . فنجده يأكل الجراد المشوي وقاسي العشب والعلهز (الدم المخلوط بأوبار الإبل والمشوي بالنار) ويجمع الدرين الأسود ـ درين الثمام ـ والقتاد ـ شجر ذو شوك يضرم فيه النار حتى يحرق شوكه ـ يقدمها للإبل ليساعدها علىٰ البقاء . ليس ثمة إصرار كبير عند صغار الرعاة علىٰ وجود ذكر الحيوان ، وغالباً ما نجد الذكور في كبير القطعان ، مما يجعلنا نلاحظ ظاهرة كراء الفحل ، ما يسميه البدو : العسب أي أن يكتري البدو فحلاً لتلقيح إناث القطيع مقابل بدل معين أو بالمجان (الأطراق)(*) .

حفر البدو ـ الرجال ـ الآبار في مناطق حماهم ، واتقنوا

---

* أطرقه فحلاً : أعطاه إياه يضرب في إبله ، يقال أطرقني فحلك أي أعرني فحلك ليضرب في إبلي يذكرنا بإطراق المرأة ، أو ما يعرف بالاستبضاع ، أن يرسل الرجل امرأته إلىٰ شريف لتحمل منه .

عمليتي حفرها وطمرها ـ إخفائها عن الأعين في حال رحيلهم عنها ـ ولم تتعد الأدوات المستعملة لذلك الحجارة وخشب الأشجار (للشجب الثلاثي الذي يعلق عليه الدلو) وآنية الجلد والبيبة الخشبية (ما يوضع فيه الماء المخرج من البئر) ويتميز البدو عن الحضر بجماعية ملكية البئر واستغلاله ، خصوصاً في نطاق الجماعة القربوية ، فلا نجد آباراً شخصية ـ ثمة روايات لآبار لسادة القبائل (المياه المحمية) لا نجنح لتعميمها ـ ومن العرف أن لا يمنع من البئر عطشان أو عابر سبيل .

جدير بالإشارة أن الاستثمار الفائق للإبل ـ الاناث يترافق باعتقادات وعادات تمجيد تضع الإبل التي تقدم الكثير في إطار المبجّل ، إن لم نقل المقدس ، حيث نجد أعرافاً ما قبل إسلامية تقوم علىٰ إطلاق حرية الناقة وتوفير طعامها بعد ولادتها عدداً من الإناث. فهناك السائبة ، وهي الناقة إذا ولدت عشرة إناث ـ سبعاً للبعض ـ تسيّب فلا تركب ولا يشرب لبنها إلا ابنها أو الضيف ولا تمنع من ماء أو مرعىٰ ، وذلك حال البحيرة (بنتها الأخيرة) والوصيلة (نفس العرف تقريباً للشاة) . وعندما يموت الحيوان يأكله الرجال والنساء جميعاً تبركاً به . وقد منع الإسلام ذلك في الآية « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة . . . »

الصيـاد.. المحـارب

من أعمال الرجـل أيضاً الصيـد ، وبرأينـا أن أهمية الصيـد تتصـاعد كلما رجعنـا إلىٰ الخلف مئـات وآلاف السنـين . فقـد تراجع الصيد بشكل ملحوظ مع تراجع عدد الحيوانـات البريـة (الوحشية بتعبير البدو) وانقراض قسم منها مع زيادة التصحـر وقساوة الظروف الطبيعية وعشوائية الصيد والتأهيـل والتدجـين الخ .

استعمل البدو للصيد وسائل متعددة مثل المطاردة والرمي ، الصيـد مـع الكـلاب المكلبـة ـ أي المسلطة عـلىٰ الصيـد ـ ، والصقـور المدربـة (سبـاع الـطير ممـا يصـطاد بـه من الجـوارح كـالبازي والشـاهين تفقـأ عيون الـطرائـد) ، كـذلـك اعتمـاد الكمـون والتخفي ـ سواء بحفـرة يكمن فيهـا الصـائـد تسمىٰ الزرب ، أو الاستتار بحيـوان أهلي يـرعىٰ مع الـوحش لتمكين طالبها منها ـ . وقد استعملت الـوصائـد والمصائـد للحيوانـات الضـارة بالقـطيع كـما استعملت للصيـد . ومن أقـدم وسـائـل الصيد صيد الجرة ، ومنه المثـل العربي القـديم « هو كـالباحث عن الجـرة » يصفه ابن منـظور يقـول : « هي عصـا تـربط إلىٰ حبـالة تغيّب في التـراب للظبي يصطاد بهـا ، فيها وتـر ، فـإذا

دخلت يده في الحبالة انعقدت الأوتـار في يده فـإذا وثب ليفلت فمد يده ، ضرب بتلك العصا يده الأخرىٰ ورجله فكسـرها ، فتلك العصـا هي الجرة[*] » (لسان العرب : جرر) . كذلك كان من الصيد تجميع بيض النعام ويدل تعدد الأمثال والوصف والروايات للنعامة في اللغة العربية ما قبل الإسلامية علىٰ وجـود النعامة القوي في الجزيـرة العربيـة في القرون الميـلادية الأولىٰ ، ولم يكن استعمـال بيض النعـام للطعـام فحسب ، بـل كـانت فوارغها تمـلأ بالمـاء وتدفن في الفلوات البعيـدة عن الماء لـوقت الحاجة ، كـما جاء في روايـات عدة . بقي أن نشـير إلىٰ شمول الصيـد الثيـران والبقـر والغـزال والأرانب . . . وغيـرهـا من الحيوانات والطيور البرية .

تراجع الصيد ، وتصاعد دور القتال ، وفي الحالتين : كانت

---

* بقيت هذه الطريقة إلىٰ قرننا الحالي في المشـرق العربي ، كـذلك نجـدها عنـد الكبـابيش الرعـاة في السودان ، في كتـاباتـه (ذكريـاتي في البـاديـة ـ بيـروت 1964) يصفهـا حسن نجيلة بـالقـول : « يصيـدون الغـزال بشـرك بسيط يصنعـونه من بعض « قش التمـام » وسـير من الجلد وعـود من غليظ الشجـر يضعونه حيث يحتمل أن تتجمع الغزلان أو في طريق تعبره فيطبق الشـرك علىٰ رجل الظبي « أي سـير الجلد الذي ربط عـلىٰ العود » وكلما حـاول الظبي أن يعدو ليتخلص من الشرك عـاقه العـود من ذلك وازداد إطبـاق الشرك عليـه حتىٰ يلحق به الصائد » (ص .)203

هناك أدوات للصيد والقتال ، ما هي ، ومن كان ينتجها وكيف وعن ماذا ؟ أسئلة تعني الإجابة عنها مسائل كثيرة سواء في تطور درجة العمل أو في العلاقة بين البداوة والحضر .

يوجد في البدواة عموماً في الجزيرة ، الأرضية المحلية لسلاح منتج محلياً مع محدودية فعاليته وإمكانيات تطويره لغياب المعادن منه ، حيث حمل ميراث آلاف السنين لهذه الحقبة الرمح المقرون الذي يصنعه الرعاة ، وهو رمح خشبي ليس فيه سنان حديدي ، وإنما يعد سنانه من قرون الثيران الوحشية ـ كما يشير ابن سيده في المخصص وابن منظور ، كذلك القوس والنشاب يصنع أيضاً بدون سنخ (القطعة الحديدية المدخلة في رأس السهم) ، ونجد من يضع مكانها السلاءة ـ شوكة النخل مقلمة ـ ويكون وتر القوس من العقب (عصب المتنين والساقين . . من الحيوان يمشّق من اللحم ويهذب وينقّى ويُسوّى منه الوتر) وتعد الجعبة للسهام من الجلد وتعرف بالجفير أو من الجلد والخشب . ويستعمل الرعاة العصي والحجارة ولهم دروعهم المتعددة الأسماء والمناطق : اليلب (الدروع المعمولة من جلود الإبل) والسنّور (لبوس من قدّ يلبس في الحرب كالدرع) والغضبة (جنّة تتخذ من جلود الإبل تلبس للقتال) والمدرعة (حزام من الصوف المكثف ليس للقتال فقط) . . . والمجنأ (الترس الدائري بمقبض العصا ، لا يختلف وصفه عما

وجده ولفرد تيسيغر .Thesiger,w في هذا القرن(*)) . إلا أن هذه الأسلحة المحدودة بما هو متوفر للبدوي من محيطه لم تعد كافية في مرحلة ما للقتال ، مع استعمال أهل الحضر للمعادن علىٰ اختلافها ، وهنا يظهر أحد معالم إشكالية علاقة البداوة والحضر ـ درجة تطور العمل وطبيعة الإنتاج والمنتج مع الاستقرار. . التي تجعل البدوي ، أكثر فأكثر ، « بحاجة » إلىٰ الحضري ، أي تحدد أكثر فأكثر ، استقلاله النسبي ، فخير صنّاعي السلاح في المدن والقرىٰ ، هناك الصيقل الذي يعد السيوف والرمّاح الذي يصنع الرماح في رأسها سنان حديدي والنّبال الذي يعد النبل بالسنخ ، الخناجر عند الحضر ، وعندهم القدر ـ الوعاء ـ الذي يطبخ فيه الحجر دون أن يهين ؟. هل من الضروري التذكير بأن الرماح والحراب والسيوف هي أهم أدوات القتال عند الرعاة الأخلاط إبان ظهور الإسلام ؟

يقودنا هذا إلىٰ التناقض المزمن للبداوة المختلطة ـ والبداوة عموماً ـ ، احتقار العمل الزراعي والحرفي واعتباره خارج عالمها (كل صانع قراري : أي حضري بالنسبة للأعراب) من جهة، وحاجتها لمنتجات هذا العمل نفسه في ظروفها المعاشية.

* جملة هذه الأعمال باستثناء الدروع رجالية والوتر رجالي ونسائي دون تخصص مع ملاحظة أن اشتغال الشباب فيها أكثر من الكهول .

لا يعني هذا عدم وجود الحرفة في البداوة وإن كانت دون تخصص وترضخ لتقسيم العمل الأولي (رجل ـ امرأة) . فالمرأة البدوية هي التي تندف وتصنع عميتة الصوف وفليلة الشعر وسبيخة الوبر (ما يلف من الصوف والشعر والوبر بالمغزل بعد الندف وقبل الغزل) وتصبغها من أعشاب الصحراء وتقوم بالمناطاة (جلوس امرأتين ترمي كل منهما لصاحبتها كبة الغزل لإسداء الثوب) ، تعد الملبس وأوعية المتاع ـ العيبة ـ والفراش ، وتقوم بصناعة الخيام(*) ـ المسكن ـ والزرابي ـ بساط الأرض ـ بالأسلوب المعروف قبل الإسلام باسم **الطريقة** التي نجد ذكرها في القصص والشعر يصفها ابن منظور في لسان العرب : « نسيجة تنسج من صوف أو شعر عرضها عظم الذراع أو أقل وطولها أربع أذرع أو ثماني أذرع علىٰ قدر عظم البيت وصغره ، تخيّط في ملتقىٰ الشقاق من الكسر إلىٰ الكسر ، وفيها تكون رؤوس العمد وبينها وبين الطرائق ألباد تكون فيها أنوف العمد لئلا تخرق الطرائق(**) »

---

* ثمة أمثلة على عمل الرجال في بعض القبائل بالغزل جاءت في سياق الهجاء والتعيير ، المؤكد قيام الرجل بالذبح وسلخ الجلد ، وجز الوبر والشعر والصوف .

** هل من الضروري التنويه ، بعد هذا الوصف ، إلىٰ أن الطريقة هي نفسها الوسيلة المسماة بالنطي المستعمل عند البدو اليوم في شرقي المتوسط ؟ للتوسع في طريقة صنعها ومراحل العمل ومخططه أنظر : SHELAGH WEIR, The Bedouin, 1976.

وإن كان البدوي لا يحبذ كثيراً انتعال الحذاء ، فقد عرفت المرأة البدوية صناعة القد ـ النعل لم يجرد من الشعر ـ والنعال . والرجل والمرأة يعدّان الشنن (أواني مصنوعة من الجلد) والرفد والعس والغمر (أقداح تصنع من جلد الإبل ذكرت بالترتيب من أكبرها لأصغرها) . ويصف الأزهري صناعة البدو للعلبة ـ وعاء ضخم من جلود الإبل ـ يقول : « جلدة تؤخذ من جنب جلد البعير إذا سلخ وهو فطير فتسوىٰ مستديرة ثم تملأ رملاً سهلاً ثم تضم أطرافها وتخلّ بخلال ويوكىٰ عليها مقبوضة بحبل وتترك حتىٰ تجف وتيبس ثم يقطع رأسها وقد قامت قائمة لجفافها تشبه قطعة مدورة كأنها نحتت نحتاً أو خرطت خرطاً ، ويعلقها الراعي والراكب فيحلب فيها ويشرب بها ، وللبدوي فيها رفق خفتها وأنها لا تنكسر إذا حرّكها البعير أو طاحت علىٰ الأرض » .

نعود لنذكر بأن حاجة البداوة إلىٰ الحضر لم تكن بالأساس غذائية ، كون البدوي ليس حنطياً كما يسمي هو نفسه أهل الحضر ـ الحنطي الذي يأكل الحنطة ـ ، وتبادل التمر ، إذا لم يتوفر علىٰ مبدأ من عزّ بزّ (من غلب سلب) أو تمر نخل الطبيعة ، لم يكن مشكلة اقتصادية كبيرة للبداوة ، نقطة الضعف الأساسية كانت صناعة المعادن ، وبشكل خاص منها صناعة السلاح التي حصّنت الحضر من هجمات البدو بنوعية

سلاحهم المتقدمة نسبياً ، هل من الصدفة أن معظم أيام العرب هي بين القبائل الرعوية بعضها ببعض وأقلها بين البداوة والحضر ؟

قبل الانتهاء من هذه الفقرة نود التشديد على دور المرأة البدوية في الإنتاج الحرفي فعندما نقول أن النظام الاجتماعي القربوي يعتمد ضبط انتاجية المرأة ، لا نعني فقط انتاج الإنسان ـ مواصلة النوع ـ فقط وإنما أيضاً للأهمية الحيوية للأعمال النسوية في الجماعة على صعيد إنتاج وسائل الحياة والتي للمرأة فيها دور بالغ الأهمية حيث نجد المرأة ، في المحصلة ، المنتِج الأهم المؤمم للجماعة القربوية في نظامها الأبوي . من جهة أخرى فإن من المفيد تتبع التوازي بين دور النساء ودور إناث القطيع في الجماعة البدوية العربية ، فيما يغني كثيراً تصورنا للحياة البدوية ، نظامها ، علاقتها بالقطعان والطبيعة .

البداوة ـ الحضر

لن نتناول في هذا المقطع جملة ما يتعلق بالبداوة والحضر ، بقدر ما سنركز على بعض محاور العلاقة والتأثر بينهما . فكما سبق وذكرنا ، مكنّ دخول الصناعات المعدنية وشبه المعدنية

(زجاجية وخزفية) المجتمع الحضري منذ بائد الدهر من تحقيق تقدم تقني واضح علىٰ صعيد القضية الحيوية في مجتمع البداوة الأخلاط : القتال ، العمل الجماعي ذو الأهمية الأولىٰ للجماعة ، وعلىٰ أصعدة متعددة أخرىٰ . هذا التقدم التقني لم يكن وحده الرادع لهجمات البداوة ، كل ما في الأمر أنه قوّى عسكرياً التركيب الدفاعي للحواضر مدناً وقرىٰ معززاً قدرتها علىٰ صد هجمات البدو . التركيب الذي يسهل تلمسه في بناء القرىٰ والمدن وأساليب العمل الزراعي والرعوي الحضري والتقسيمات الاحترازية جغرافية كانت أو معاشية . ففي الريف الحضري تتأثر الزراعة مباشرة بطابع دفاعي يسمح بحماية الزرع ، حيث يقسم إلىٰ زرع ضامنة (مكفولة حمايته بشكل قوي لوجوده بين مساكن الأهالي) وزرع ضاحية (لا ينال نفس العناية ويجري السعي لحمايته بأساليب الوفاق) والأرض المشاع (ما يلي زرع الضاحية من أرض غير مزروعة متعارف علىٰ استثمار الكلأ الطبيعي فيها لرعي القاطن والمتنقل) . ما قيل بشأن الزراعة يصح للرعي وتربية الحيوان حيث ثمة أشكال مضمونة (كالجدرة : حظائر للغنم من الحجارة قرب منازل أصحابها يؤتىٰ لها بالعلف والكلأ من الخشاشين ـ جامعي العشب ـ) ، ورعي الجشر (خروج القوم بدوابهم للمرعىٰ المشاع يبيتون مكانهم لا يأوون إلىٰ البيوت

يعرفه البدو والحضر) . كذلك حماية المال والنفس والمتاع ببناء البيوت العالية الحصينة (الآطام) .

وجدت صناعة السلاح في حواضر أطراف الجزيرة العربية (وادي القرىٰ ، الرقم ، يثرب ، مكة ، نجران ، هجر ، عمان والبحرين الخ) إضافة لتجارة المستورد منها من الهند وفارس والأراضي البيزنطية . وليس ثمة ما يؤكد الروايات التي تشير لعمل البدو في الحديد (*) .

عدلت الصناعة الحرفية الحضرية في موازين القوىٰ في الجزيرة العربية من ما قبل سبأ إلىٰ ما بعد الإسلام راهنة « استقلالية » القبائل الاجتماعية « بتبعيتها » العسكرية وممهدة

---

* ثمة روايات ضعيفة تتحدث عن عمل البدو بالحديد والكير ، ويذكر البعض أن أول من عَمِلَ عَمَلَ الحديد في البادية الهالك بن أسد بن خزيمة ومنه تسمية قومه بالقيون ـ من يعمل بالحديد والكير ـ اسم يستعمله البعض لقبيلة بني أسد التي يرجع وجودها حينئذ وراء الكرخ من أرض نجد . حسب روايات النسّابة فإن ما يفصل شقيق هالك (عمرو) عن أحد أحفاده الذي عاصر النبي محمد سبعة أجيال ، لا نرىٰ عبرها أي أثر لما يقال أن هالك قام به أو قومه أو غيرهم . بالتأكيد عمل الكثير من رقيق الأعراب ومواليهم بالحرفة عندما كانت موالاتهم ورقهم لحضريين ، ولكن هذه قضية أخرىٰ . ما نستطيع التأكيد عليه ، هو تنقل بعض الحرفيين والباعة في القرىٰ ومواطن القبائل كالقين والجعّاب (صانع الجعاب) والصيقل (شحاذ السيوف وجلاؤها) وجوالة الباعة عموماً لبيع منتجاتهم أو مقايضتها مع البدو والقرويين .

السبيل لقيام تعبيرات حضارية ، دولوية ، أو تجارية ربوية مختلفة في المجتمع الحضري لا تحدد فحسب من غزوات البدو بل وتغزو المجتمع البدوي نفسه بتأثيرها علىٰ تركيبه الاجتماعي ومراتبيته الداخلية وعلاقته بالآخر الخ . فمن الظواهر الملفتة للنظر في علاقة البدوي ـ الحضري ، ذاك الإجبار ، أو شبه الإجبار ، واعياً كان أو لا ، للتأثر والتأثير ، حيث تترك البداوة بصمات بنيتها الاجتماعية والقيمية والسياسية في مسام الحضر ، ويسعىٰ المستقرون باستمرار لارضاخ البداوة لمترتبات أسلوب معاشهم الحضري ، أو علىٰ الأقل « تكافي شرها » . كيف كان يحدث ذلك ، عبر من ؟ ولصالح من ؟ وهل كان يجري في خط تصاعدي واحد . . . أسئلة تطرح نفسها عند محاولة الدخول إلىٰ أواليات التأثير المتبادل بين البداوة والحضر .

تقوم العلاقة بين المجتمعين علىٰ مبدأ **الوساطة** ، والوسيط في هذه العلاقة هو **سيد القبيلة** البدوية . ودور الوساطة هذا تم تناوله من قبل عدد من المتتبعين في أكثر من مجتمع ، حسبنا الإشارة إلى مقالات وليام ايرونز في العلاقة بين سيد القبيلة والدولة (1971 وبعدها)* ، كذلك ملاحظة العفيف الأخضر

* أنظر : William Irons

— Variation in political stratification among the Yomut Turk-=men, Anthropological quarterly, 1971, 44: 143-156.

لهـذا الـدور في المجتمـع العـربي الإسـلامي الأول (أصـل البـرجوازيـة العربيـة - 1976) - دور الحـامي الحـرامي لسيـد القبيلة حسب تعبيره - .

فمنـذ الـدول اليمنيـة الأولىٰ ، وبعـد مجـاورة السـاسـانيـين والبيـزنطيـين وممالـك العـرب البـداوة المختلطة ، وحتىٰ عهـود الانتداب الحديثة ، طرحت باستمرار قضية تنظيم العـلاقة مـع البـداوة ، كذلـك تم طرح القضيـة مع كـل ازدهار تجـاري في عمـان وبـلاد البحـرين (الإحسـاء ، القـطيف ، والبحـرين الحـالية) ، عـدن أبين ، نجـران الخ . وكـان الحـل المتشـابـه والمتكرر في الوصول إلىٰ صنيعة توفيقية ما ، مع سادة القبائل ، الـذين اتقنوا مـع الأيـام سيـاسـة التلويـح بـالعصـا المـزدوجـة (ترحيب القبائل بقوة الدولة والحضر ، وترغيبهم بما عندهم مما يفتقدون إليه ، ترهيب الدولة والحضر من قوة القبـائل القتـالية وترغيبهم بالتنسيق المصلحي معهم). في هذه العـلاقة ، سعت الدول لضمان جانب القبائل بتعزيز دور المتواطىء معها ولعبت بـالمعنىٰ المباشر للكلمـة دوراً كبيـراً في تحديد طابع العـلاقـة ، الـرأسمال التجـاري الربـوي كان أكـثر دهـاء بسعيـه لإرضـاء القبائل في الأسواق والمرصاد (طرق التجارة) منسقاً مـع أقوىٰ

— Political stratification among Pastoral N0 mads, in: (Pastoral= Production and society 1979).

القبائل بالتعامل معها وكأنها دول ، يرضي كل من يرتزق من أبنائها لحماية قوافله وأسواقه بالجعالة (القتال بالدرهم لحماية الدرهم) دون أن ينسىٰ سيد القبيلة ـ الوسيط ـ الذي جعل منه الماكس العشّار (من يأخذ عشراً من أرباح التجارة وتلك هي عادة حال الدول في تاريخ شرقي المتوسط) ، حاصراً بذلك مشكلات أمن التجارة في دفاع قبائل بدوية عنها تمنع القبائل الأخرىٰ من الوصول إليها ، مسخراً بذلك خطر القوة القتالية القبلية للدفاع عن أمن تجارته ، وجاعلاً من مرور القوافل في حمىٰ القبائل استراحة للتزود بالماء والطعام والضيافة المدفوعة الثمن عوضاً عن أن يكون هذا الحمىٰ كارثة قوافله التجارية ، ومن أسواقه الدائمة والمؤقتة مجال تشريب بطيء ، ولكن فعّال ، للمجتمعين البدوي والحضري لأشكال التعامل التجارية الربوية المختلفة ، تشريباً يقوم علىٰ اعتبار سادة القبائل **شركاء تبعٍ للرأسمال لا عناصر** منافسة فيه(*) .

---

* بقيت العملة المحلية الأساسية للبدوي إناث الإبل ، ولو أنه اضطر للتعامل بالنقد والذهب والفضة مع الحضري ، حين رفض الأخير المقايضة ، وقد كانت معظم عمليات التبادل والدفع تجري بالمقايضة أو بمحاصصة في السلع ، وقد نظم التجار أساليب تعامل مع البداوة تحد من إمكان البيع المباشر أو المقايضة للبدوي بمنتجاته عبر السمسرة (وجود وكلاء يبيعون للبدو ما يريدون بيعه في الحواضر والأسواق بعد شرائه منهم بسعر زهيد) والمجر (التلاعب علىٰ عدم بيع البدو لإناث الحيوان بشراء ما في بطون الحوامل قبل =

بالطبع ، وفي حالتي الدولة والرأسمال التاريخي ، لم يكن تركيب الجماعة البدوية والصراع ما بين الجماعات البدوية ليسمحا بثبات في هذه العلاقة ، كذلك الأمر في ضعف وقوة الدولة وضعف وازدهار التجارة ، الأمر الذي كان المستفيد منه غالباً سادة القبائل بوصفهم الممثلين الوحيدين ، في معظم الأحيان لطرفي العلاقة ، في حال ضبطهم لجماعتهم ، وهذا يعيدنا إلىٰ ما بدأنا به ، الصراع الداخلي للهيمنة داخل الجماعة القربوية ، كون الهيمنة ـ الغلبة ، ليست فقط سياسية وإنما شمولية ، وعلىٰ كل الأصعدة .

يوضح المخطط الوارد في الفقرة التالية ، أهمية العنف في المجتمع العبودي الجماعي ، هذه الأهمية التي جرىٰ التعرض لها آنفاً ، ومن الضروري الإشارة إلىٰ أن هذا الدور يتعارض

=الولادة بسعر أكثر من سعر الوليد غالباً) . كذلك جرىٰ إدخال الرعي المأجور إلىٰ العديد من القبائل من قبل الداريين (أرباب الأموال الذين يهتم الرعاة بإبلهم مقابل ثمن) . في حين نجد أن مشاركة سادة القبائل البدوية في فعاليات رأس المال التجاري الربوي أقل بكثير مما يعرض له البعض كون مفخرة سادة القبائل لم تكن في مراكمة مال الحضر وإنما في تجميع مال البدو ـ إناث الإبل ـ الذي كلما كثرت زيادته زادت شروط معيشته وكثرت العيون عليه ، وصعبت حمايته ؟ نود الإشارة إلىٰ أن الارتزاق عند البدوي ليس بذي معنىٰ سلبي ، ولا مجال لمقارنته بافتراض لامنس وجود مرتزقة عبيد لحماية القوافل الذي لم نجد ما يؤيده .

مـع وجـهـات الـنـظر الـتي تـعـتـبـر « الـتـراضـي » reconciliation-consentement العنصر الأقوىٰ ، أو الـوحيـد بـين عنصـري السلطة المنـدمجـين (العنف - « التـراضي ») . فبالنسبة لسيـرفيس(*) ، تقوم أواليـات الضبط الاجتمـاعي في المجتمعات بدون دولـة Stateless societies علىٰ « التـراضي » reconciliation ، أمـا غـودلييـه(**) ، فيعتبـر « التـراضي » العنصر الأقـوىٰ بـين عنصـري السلطة المنـدمجـين والمتـداخلين (violence et consentement) في حـين يبـدو لنـا عبـر تتبـع أواليـات الضبط والغلبة الـداخلية والخـارجية أن العنصر الأهم في المجتمع العبودي الجماعي - تحديداً - هو العنف . ولا تقف أهمية هذه المسألة عند مجتمع البـداوة الأخلاط ، كـونها مرتبـطة بالمنظومة الاجتماعية السياسية التي لن تحول نشأة الدولة العربية دون استمرارية العديد من مقوماتها ، الأمر الذي سيعيد طـرح المسألة لاحقاً سواء في التركيب الدولوي أو المجتمعي .

---

* Service, E.R. Origins of the State and Civilization, New york 1975, P.126.

** Godelier, M. Infrastructures, sociétés, histoire. Dialectiques, N° 21, Automne 1977. P.50.

في الديني والقربوي :

إذا كان من المتعسر فصل السياسي عن الديني في المرحلة المدينية في حياة النبي محمد فإن من المشكلات الأعسر فصل الإيديولوجي عن العلمي في تتبع هذه المرحلة ، وتحديد الخيوط الفاصلة والواصلة بين تحليلنا لمفهوم الدولة والمجتمع والوعي المعلن لهما مع المحاولة الدائمة لربط النصي والعرفي بالزمان والمكان عموماً وبالصراعات المجتمعية المحددة في حالات التناول . من هنا فإن تجريدنا للإجراءات الإسلامية يعتمد باستمرار التأكيد على ما هو ثابت انتسابه للمرحلة المدينية من جهة والإضافات اللاحقة من جهة أخرى باعتبار الثانية حصيلة تراكم وتجمع لاحق ينتمي لمراحل متعددة تداخل بها المشروع اجتماعياً بتأويل التشريع فقهياً بعلاقة مع الصراع السياسي بالمعنى الواسع للكلمة .

لذا فإن أهمية الإجراءات الإسلامية الأولى في تحديد علاقة الديني بالقربوي ومدى تأثيرها على علاقات انتاج الإنسان تكمن في تأريخيتها وصلتها بواقع عياني محدد .

تصاعد مع تصاعد الغزوات في فترة المدينة أشكال جديدة للتحالف واعتناق الإسلام تعتمد غالباً أعراف القتال العربية

كان أهم تعبيراتها البيعة القبلية والانتساب الجماعي للإسلام الذي شمل عدداً كبيراً من القبائل الأخلاط (رعاة الإبل والماشية . .) والحديثي الاستيطان الذين دخلوا الإسلام جماعياً حاملين الإرث ما قبل الإسلامي . وبذلك لم تمض فترة إلا وشكلت مادة المجتمع العبودي الجماعي مادة الجيوش الخارجة من حروب الردة إلىٰ فتح العالم . بحيث لم تلبث الخريطة المجتمعية ما قبل الإسلامية والممكن التعبير عنها بالشكل :

استقرار « حضر »		بداوة	
مدن التجارة	القرى والمستوطنات	الرعاة الأخلاط	رعاة الإبل

المجتمع
العبودي
الجماعي

مخطط يعتمد المقاربات النسبية

لم تلبث هذه الخريطة أن تعرضت للتغيير مع تداخل حروب خارج الجزيرة بهجرة القبائل المقاتلة على أثر حروب الردة ، ويهمنا قبل تناول الانتقال إلىٰ الدولة العربية الإسلامية ، تثبيت أهم الإجراءات الإسلامية الأولى (القرآنية بشكل أساسي) فيما يمس علاقات انتاج الإنسان :

1 ـ تحديد الزواج المتعدد بأربع نساء ، مع بقاء ملك اليمين (الإماء) مطلقاً دون تحديد . وتفريد ممارسة الجنس مع الأمة باستمتاع مالكها وحده بها دون غيره .

2 ـ تحديد المحرم ، حيث أضيف لما حرمه العرب المكروه من المحلل عندهم ، بذلك أصبح محرَّماً « سبعٌ من النسب ومثلها من المصاهرة والرضاع . (حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت) من النسب ، أما من السبب بتعبير الشافعي ـ القرابة الحادثة بالمصاهرة والرضاع ـ . (أمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في جحوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وأن تجمعوا بين الأختين) .

3 ـ قبل الثورة الفرنسية بحوالى ألف عام ، ألغىٰ الإسلام أي

حق للابن المبكر علىٰ إخوته أما تعميم عـرف (أبو فـلان) لـلابن البكر الـذكر ، فضمن السيـرورة الاجتماعيـة لدور المكيين من جهة والقبائل الأخلاط لا باعتبار ديني .

4- أقـر الإسلام مـا مارسـه قطاع من العـرب بتـوريث المـرأة نصف مـا للرجل من إرث ، بـاعتمـاد قـاعـدة العصبـات المذكورة سابقاً .

5- وضـع الإسلام حـداً لحرمـان الأطفال من الإرث بحيث لم يعـد بلوغه عمـر القتال شـرطاً لأن يـرث « وابتلوا اليتامىٰ حتىٰ إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فـادفعوا إليهم أموالهم » .

6 - إقرار المبدأ الحمورابي للعقوبـة بالمثـل مع تـأكيد حق ولايـة الـدم لأقرب العصبـات وليس باعتبـار القصاص في القتـل حقـاً عـامـاً كـما في سـورة الإسـراء (33) : « ومن قتـل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل » .

7 - ربط الـزواج بالإيمـان وتحريم الـزواج من غير المؤمنـين علىٰ الـرجال (يحق لهم تـزوج مسيحيـة أو يهـوديـة) ومن غـير المسلمـين للنساء . كـذلك حصر زواج من مـارس الجنس الممنـوع (الزنـا) بمن مارس الجنس الممنـوع (حصر زواج الزناة بهم) .

ـ صلة الأمّة ـ الرحم باعتبار الانتساب للأولىٰ لا يلغي أهمية صلة القرابة .

إن كان بالإمكان تحديد زمانية ومكانية هذه التشريعات ، فليس ذلك ممكناً بالنسبة للعديد من المعطيات التي تنسب لهذه المرحلة وتعج بها كتب الحديث والفقه ، والتي لا تخلو أحياناً ، كما يشير العديد من الإسلاميين من التعارض والتناقض فيما بينها . والتي يتناول بعضها مسائل لا تقل أهمية ، كحديث أبي هريرة في تخيير الطفل بين أبويه بعد حضانته الأولىٰ ، أو الدعوة إلىٰ الزواج الخارجي سواء بالحديث « اغتربوا لا تضووا » أو بحديث عمر : « قد أضويتم فانكحوا في النزائع » ـ أي هزل أطفالكم فتزوجوا من النساء الغرائب عن عشيرتكم ـ هذه المسائل يخرج البت فيها عن نطاق تناولنا الآن .

هل استطاعت هذه الإجراءات وضع حد للأسس القاعدية لنظام العصبات في المجتمع العربي ؟ بغض النظر عن السيرورة المجتمعية التاريخية اللاحقة ، يمكن القول أن نظام العصبات لم يتعرض لتغيير راديكالي في بنيته ووظائفه وجملة أواليات تناقضاته الداخلية والخارجية ، وليس من السهل قبول رأي جيرمان تيون(*) في دور إرث المرأة في تفتيت القبيلة ، لبقاء أفضلية

---

* Voir: Germaine Tillion, le harem et les cousins, seuil, 1974

الزواج الداخلي وإلزامية زواج ابن العم والولاية الدائمة على المرأة وبوجود « صمام الأمان » القائم على ضبط حركة المرأة وانتاجيتها ضبطاً صارماً .

من هنا تأتي أهمية التحضر والاختلاط ، طبيعة انتاج وسائل الحياة إلخ لتعطي مؤشرات فاعلة فيما يمس العلاقات والأعراف القبلية في السيرورة اللاحقة المفترض عبرها تتبع اقتصاد الحرب ومستجدات اتساع الدولة في معمعان « غسيل الدم » الذي مسّ الخارجين من الجزيرة العربية مع اتساع « دار الإسلام » .

« ايديولوجية » الأصل :

تم التعرض للإيديولوجي ، ومنظومة القيم في السابق ، بقي أن نتوقف قليلاً عند « الأصل » . الكلمة ذات الصلة الوثيقة بالمفهوم المعاصر للعنصرية التي تعيش في حياتنا اليومية ونبّه لخطرها يوماً عبد الرحمن الكواكبي باعتباره « الأصلاء » جرثومة البلاء في المجتمع وصولاً لاستنتاجه في طبائع الاستبداد : « تقوم حكومة انتخابية في غياب الأصلاء » .

يجد الأصل ، كتعبير عن النسب مادته في منظومة القيم

السائدة كسلاح ايديولوجي - عرفي لمنظومة العلاقات الاجتماعية والسياسية الفعلية المعاشة حيث له سطوته وأدواتها : قاموسه وشعره ومثله الشعبي ونسابته الخ . ويأتي الأصل عادة ليعبر عن العام المطلق في حين يدخل الحسب في إطار الخاص الممكن تحديده . ويتضح دور الأصل الاجتماعي عبر تتبع اللغة اليومية والمثل الشعبي بشكل جلي : خذ الأصيل ولو كان على الحصير، لا أصل له ولا فصل ، لا تأمل خيراً من قليل الأصل ، اسأل عن بنت الأصل الخ .

هنا لا يوجد تحديد (لماذا) ثمة منح امتياز أو عدم اعتبار ، وبالتالي ثمة افتراض واعتبار لمكانة اجتماعية ، موثق أو بالعافية ؟ غالباً ما لا يطرح السؤال بهذا الشكل حيث تتداخل عوامل كثيرة وافتراضات مسبقة متعددة في استعمال هذا السلاح تتداخل فيها قضية الرضوخ للقيم السائدة بالولاءات والعداوات والصراع الداخلي والتصاهر في علاقات القرابة : المراتبية الاجتماعية والأعراف الأوتوريتارية التي تزاوج الشرف والمال والسيادة والتي تجد في صفوف ضحاياها في أحيان غير قليلة مدافعين أشاوس .

يعيدنا الأصل إلى صراحة النسب ، أبويته وانغلاقه ، إلى التركيب العصبي وقاعدته الرجالية ضمن النسق المراتبي للعلاقة بين الأنا ، النحن ، والآخر : « أنا وأخي على ابن

عمي وأنا وابن عمي على الغريب » . حيث التفاخر بالآباء والعمومة القاعدة الأساس للمرجع :

إن كنت في بكر تمت خؤولة
فأنا المقابل في ذرى الأعمام

أو :

إذا كنت في سعد وأمك منهم
شطيراً فلا يغررك خالك من سعد
وإن ابن أخت القوم مصغى أناؤه
إذا لم يزاحم خاله بأبٍ جلد

الحسب كزاد سلطوي يعطيه أصل النسب يُسعى لتحديده خاصة في البداوة ، لغةً ، الحسب ما يعده الإنسان من مفاخر آبائه ، والشرف الحسب بالآباء ويكون الحسب بالنسب والفعال . العديد من القبائل العربية ، كذلك ابن خلدون يحددون « نهاية » توارث الحسب بأربعة آباء .

تصدى الإسلام للتفاخر بالآباء في مناسبات عديدة إلا أن التتبع الواقعي والنصوصي يظهر أن ما قبل الديني قد طبع الديني الذي ناهضه مراراً حيث في القرابة العبرانية اليهودية كما في القرابة النبوية الإسلامية ثمة شجرة عائلة النبوة (ذرية الأنبياء ، شجرة مباركة مقدسة . . .) كذلك ستأخذ

« ايديولوجية » الأصل ما بعد الإسلام بعداً مرجعياً جديداً (آل البيت ، قريش ، الصحابة ، الصالحين ، التابعين الخ) في استمرارية مضمونية للأصل العربي لا يشترط لإعلانه حقيقة النسب ولا يجرؤ النسابة علىٰ انكاره . مع فارق خصوصية ومحلية الأصل ما قبل الإسلامي واختصاصه بمن يعلنه في حين آثرت البداوة في المشرق والمغرب عربية كانت أو بربرية ، استمرارية ما قبل الإسلامي حيث الانسجام أولاً مع قواعد وأعراف الجماعة نفسها التي تقبل الآخر مطبعاً به ، بتعبير لبدو البادية : ثلاث زيارات لقبر سيدي عبد القادر الجلاني تعدل حجاً إلىٰ مكة .

الانتساب المعلن لاسم لا يهدف فقط دعم التماسك الداخلي للجماعة بإعلانها نسباً شريفاً مشتركاً بل والمطالبة بوضع اجتماعي متمايز بين أترابها عبر هذا « النسب » أي الأصل كمادة تفوق ومفاضلة . وحدها علاقات القوىٰ المادية ، تسمح بتحديد ما إذا اقتنعت الجماعات الأخرىٰ « بصدق » الادعاء ، أي تحقيق المزاوجة بين الوجاهة والهيمنة ـ الغلبة ، عندها ، وكما يقول الكواكبي « اجتماع نفوذ النسب وقوة الحسب يفعلان » . . بانتظار الهيمنة الفعلية تستغل جملة إمكانيات استعمال « الأصل » في تواطؤ غير معلن بين قطاعات قامعة ومقموعة تتلبسها حتى اليوم ايديولوجية «الأصل» .

الدولة ـ ملاحظات(*)

الدولة ـ ملاحظات(*)

« في حديث ينسب لعمر بن الخطاب : ما وليَ أحد إلا حامىٰ على قرابته وقرى في عيبته » .

« عن لسان العرب »

« يـا أمير المؤمنين ؛ إنما الناس نحن وأنتم ؛ فإن خرجنا عليكم قلنا : أكلتم وأجعتمونا ولبستم وأعريتمونا وركبتم وأرجلتمونا ؛ فوجدنا بذلك مقالاً فيكم ووجدتم بخروجنا عليكم مقالاً فينا » .

يحيى بن عبد الله لهارون الرشيد

« عن الطبري ـ حوادث 176 » .

---

* تتناول الملاحظات المكثفة الواردة في هذا المقطع بعض نقاط واستنتاجات تكميلية لـ : « المجتمع العربي الإسلامي ـ من محمد إلىٰ علي ـ » 1981 ، ولا تشكل كلاً متكاملاً دونها .

ولادة دولــة

ولادة دولـة

يصف هيغل الجزيرة العربية بالقول « بلد الصحراء ، البلد الأعـلىٰ ، مملكة الحـريـة دون حـدود ، والتي خـرج منهـا أكـثر تعبيرات التعصب fanatisme غلواً(*) » .

منـذ ديودورس الصقـلي ، وحتىٰ يومنـا هذا ، كـانت صورة القبائل التي تتوارىٰ في الصحراء تفادياً لسلطة « الآخـر » تغيّب عن المـلاحظ أواليات السلطة داخـل هـذه الجمـاعـات . وقـد انعكس هـذا التصور الخـارجي لقاطني الصحـراء علىٰ جملة من التحليـلات التي تتبعت علاقـة البداوة بـالحضر وسلطة الدولة . وقلما وجدنا من يتنبه إلى وجود صراع بين سلطتين قائمتين فعلاً

* Hegel,G.W.F.: La Raison dans L'Histoire, P.272.

(سلطة القبيلة وسلطة الدولة) صراع لا يحول ولع البشر بطبيعتهم وفطرتهم إلىٰ مناهضة أية مرافق جديدة للأوتوريتارية من أهميته الحاسمة في تتبع علاقة القبلي بالدولوي .

« سيد القبيلة بالنسبة للقبيلة مثل ملك مملكة بالنسبة لمملكته » يقول جواد علي ، « الدولة (في الشرق)تجريد، ليست وجوداً عالمياً من أجل ذاته ، ليست نهاية ، الحاكم هو الدولة » يقول هيغل ، وبينهما يتربع الاستفهام الكبير : عندما يتواصل مفهوم سلطة القبيلة مع مفهوم سلطة الدولة ويتسع سلطان الأخيرة لسلطان القبيلة ، بل حين يقوم سلطان الدولة علىٰ الغلبة متجسدة بالإلحاق الإلزامي أو الطوعي لجمهرة القبائل ، كقبائل ، بجسد الدولة ـ الأمة ، هل بالإمكان أن تمثل الدولة القطيعة مع المجتمع القبلي ؟

لجواد علي مقطع جد معبر في هذا الخصوص : « العربي ، مثل بقية الساميين ، لم يفهم الدولة إلا أنها دولة القبيلة ، وهي دولة صلة الرحم التي تربط الأسرة بالقبيلة . دولة العظم واللحم ، دولة اللحم والدم ، أي : دولة النسب . فالنسب هو الذي يربط بين أفراد الدولة ويجمع شملهم ، وهو دين الدولة عندهم وقانونها المقرر والمعترف به . وعلىٰ هذا القانون يعامل الإنسان . وبالعرف القبلي تسير الأمور . فالحكام من

القبيلة ، وأحكامهم تنفذ في القبيلة ، وإذا كانت ملائمة لعقلية القبيلة والبيئة ، وهذا هو ما يحدث في الغالب ، تصير سنة للقبيلة نستطيع تسميتها بـ (سنة الأولين) . ووطن القبيلة هو بالطبع مضارب القبيلة حيث تكون ، وحيث يصل نفوذها إليه ، فهو يتقلص ويتوسع بتقلص وبتوسع نفوذ القبيلة (الموسع ، ج 4 ، ص 315) .

القبيلة ـ الأمة

جاء الإسلام بمفهوم الأمة ـ الجماعة المؤمنة ـ في مقابل القبيلة ـ الجماعة القربوية ـ ، حيث الإيمان هو معيار الانتماء للجماعة الإسلامية . وقد بدا في المرحلة المكية العديد من معالم الصراع بين الانتماءين ، في حين شهدت المرحلة المدينية الأولىٰ محاولة وفاق بين البنىٰ القربوية في يثرب ، التي تم التعامل معها كما هي ـ باعتبار الجماعة المهاجرة أيضاً ككل جماعة قربوية وظائفياً في جملة مترتبات الولاء العصبي من فداء أسرىٰ وديات ، موالاة ونصرة الخ ـ وذلك في نطاق صيغة تحالف جمعت تباعاً العصبات والبيوت التي دخلها الإسلام من يثرب مع المهاجرين . هذا التحالف الذي سعىٰ لمد حدوده إلىٰ سكان المدينة كافة في أفق متقدم لصيغة حلف الفضول ، لم

يكن له أن يكمل شوطـه سياسياً قبل معركة بدر التي ستعـطيه بعده العملي في علاقة غلبة ترتبت عـلىٰ سيطرة الجمـاعة المؤمنـة (بمكـوناتهـا المختلفة) عـلىٰ المدينـة ونجاحهـا في فـرض سلطة القرار ، بحذر وتدرج لا ينال من البنىٰ المجتمعية القائمـة بقدر ما يستدرجها لجانبه .

تصاعد دور الإسلام في الحياة المعاشة مع كل معركة خاضهـا المجتمع العربي الإسلامي الوليد ، إلا أن هذا التصاعد لم يحـل دون وجود التعبيرات السلطويـة ما قبـل الإسلاميـة في صفوف الأنصار ـ دور سيد الأوس وسيـد الخزرج مثـلاً ـ وقد بـدأ دور هـذه التعبيـرات بـالتـراجـع أمـام تعـدد الاعتنـاق الإسـلامي والانتشـار الأفقي لـلإسـلام الـذي عـزز مكـانــة النبي محمـد وسلطاته . دون أن يعني ذلك ترافق الانتشار الأفقي بتغييـرات فعلية في صفوف الأطراف الجديدة المنضمة سواء عبر وفودها أو بنتائج الغزوات ، الأمر الذي سيظهـر للعيان في حـروب الردة التي شملت تقريباً ثلاثة أرباع من شملتهم سلطة الدولة بشكل أو بآخر . فقد تعاملت معظم القبائل مع الـدولة النـاشئة عـلىٰ أساس الولاء أكثر مما علىٰ أساس الانتماء ، الولاء بالمعنىٰ القبلي كعلاقة متبادلة غير متكافئة ، كإعادة انتاج « فرضي » لعلاقـات القربىٰ في صبغة عاموديـة (أعلىٰ ـ أدنىٰ) ، تضـطر أو تلجأ لهـا القبيلة عندما تكون في وضع غير متكافىء مع الآخر ، وتتـرقب

باستمرار الفرصة السانحة لتجاوزها .

هنا تكمن الأهمية الاجتماعية ـ السياسية لنتائج حروب الردة التي أعادت من عاد من المرتدين ليس فقط لدفع الزكاة ، بل لأخذ أربعة أخماس الغنائم بانضمام قطاع واسع منهم مباشرة إلىٰ صفوف الجيش الإسلامي ، أي أنها شكلت بالنسبة للقبائل انضماماً إلىٰ الأمة ، كقبائل ، بما يعنيه الانضمام من مساواة في الانتماء إلىٰ الجماعة بصيرورتهم طليعة الأمة المقاتلة .

في وفودها وبيعتها ، ردتها وعودتها ، باستمرار حافظت القبائل الأعرابية ومعظم القبائل الحضرية ـ الريفية علىٰ تكويناتها السلطوية علىٰ حالها . وفي انطلاقة الجيوش العربية خارج الجزيرة خرجت القبائل المحاربة إلىٰ الأمصار بنسائها وأبنائها لتبني معسكراتها وسكناها وفق تقسيمها القبلي ، حيث تم تنظيم عطائها وقتالها في ديوان الجند مع النسابة ، وكان سيد القبيلة وسيط قبيلته عند الخلافة وقيادة الجند ، وسيط الخلافة عند قبيلته ، والي أمور قومه والمسؤول عما يبدر منهم . وفي معظم جيوش الفتوح الأولىٰ كانت رايات القبائل ترافق راية قيادة الجيش التي تشمل قائداً عاماً وقيادات محلية لكل جماعة قربوية مقاتلة بحيث يبدو الجيش وكأنه تحالف بين قبلي ـ بين إقليمي ذو قيادة واحدة تعينها الخلافة وقيادات لجماعاته تحددها موازين القوىٰ داخل هذه الجماعات ، يجري فيها توزيع

الغنائم عبر الرئاسة الأعلىٰ ـ الخلافة ـ التي تنظم توزيـع الغنائم بخمس للعاصمة وأربعة أخماس عـلى المقاتلة حيث يتـولى سادة القبـائل بـالنسبة للجمـاعات القـربويـة عملية التـوزيع داخـل جماعاتهم .

المساواة في الغنائم بين المقاتلين التي جرىٰ عليها أبـو بكر في خلافته كـانت ذات تأثـير حاسم في الحميـة والاندفـاع ما بعـد الارتـداد ، ليس فقط عـلىٰ الصعيـد الاقتصـادي ، حيث رغم فظاعة معارك الردة التي يشـير إليها المؤرخـون يعني هذا القـرار فيـما يعنيه ، اجتمـاعياً ، أن لا غـالب ولا مغلوب ، **لا موالاة ولا رق** ، في حـال العودة إلىٰ الإسـلام . وإنمـا بكـل بسـاطـة مساواة مع السابقين في الإسلام والبلاء من أجله .

بذلك نالت القبائل العربيـة مقابـل قبولهـا للدولة وانتسـابها للأمة ، خلال عقدين من وجـود الدولـة العربيـة الإسلاميـة : الغاء الرق علىٰ العرب والأعراب مهما كان السبب أو الدافـع ، حفاظها علىٰ تركيبها ما قبل الإسلامي ، دخولها الجيش لتصبـح في عهد قصير مادته الأساسية ، بكل ما يترتب علىٰ ذلـك ، أما الدولة النـاشئة ، فعـوضاً عن أن تنكفىء مـع حروب الـردة ، فقد انطلقت لفتح العالم .

مع الاتساع الإسلامي ، ستدخل عوامل جديـدة في تكوين الجماعات المكونة للأمة ، فالقبائل التي حملت تكويناتها معها ،

حملت معها أيضاً منظومة قيمها الأمر الـذي طبع عـلاقاتها مع أهـل المنـاطق الجـديـدة حيث أقـامت مـع أهلهـا من معتنقي الإسـلام غير العـرب **علاقـات موالاة** ، بمـا يستتبعه الـولاء في مجتمع حضري ، من جهة جريان عادات وأحكام القبائـل علىٰ مواليها ومن جهة أخرىٰ دخول الموالي القبائل بشـرياً وثقـافياً . وانحصرت أشكال الرق المختلفة في غـير العرب فيـما نجم عنه دخول سبايا الحرب غير العربيات البيت العربي بكل ما يستتبـع ذلك من اختلاط ، تفاعل ، واندماج . بحيث نشهـد تشابكـاً وتداخلاً بين التفاوت الاجتماعي وتكوينات الجماعـات ، ففي كـل جماعـة قربـوية ثمـة مراتبيـة اجتماعيـة داخلية (عـرب ، موالٍ ، رقيق) يتم تنظيم العـلاقة بـين مكونـاتها داخلهـا وعبر سلطتها هي ـ سيد القبيلة ـ ويجري تواصلها وتفاعلها مع غيرها بوساطة قمتها السلطوية لا عبر انتمائها لوضع مراتبي اجتماعي متشابه (عصبـات قاعـدية في القبـائل ، مـوالي قبائـل ، عموم الـرقيق) الأمـر الـذي يـربط أواليـات السلطة بعـلاقـات ولاء عامودية بين الجماعات والدولة كمسرب وحيد مشروع يتصدىٰ للعـلاقات الأفقيـة التي تعتمد الانتـماء الاجتماعي ـ الـطبقي . بـاعتبار الـولاء والنصرة مجالاً ممكناً لخرق التقسيمـات المراتبيـة المعلنة (الحدود بـين أبناء الحـرائر وأبنـاء السبايـا ـ الحدود بـين الموالاة والانضمام ـ انتقال الرقيق إلىٰ مولىٰ بالإعتاق الخ) هذه

الأواليات ، لن تحول طبيعة الدولة دون بقائها بل علىٰ العكس ستكون طرفاً فيها .

غالباً ما يشار إلىٰ علاقة الإسلام بالدولة ، وقليلاً ما يتم التعرض إلى دور القبلي في الدولوي . ورغم اتفاق العديد من المؤرخين علىٰ أن « القبائل هي الجيش وهي مركز القوة » باستعارة تعبير الدوري ، نادراً ما نجد من يتصدىٰ للآثار التي ترتبت علىٰ ذلك في طبيعة الدولة العربية . حملت القبائل معها مفهومها للإقامة في أرض إلىٰ الأمصار ، التي تميزت بكونها بتعبير ابن الأزرق « كراسي الملك تخرب بخراب الدول » وطبعت العلاقة المجتمعية العامودية المشار لها دور التركيب السكاني للعاصمة في قوة الدولة وضعفها ، حيث نشهد تغييراً للعواصم يرافق تغيير الدول ، وكما يقول ابن الأزرق « الدولة المتجددة لا بد فيها من تتبع أهل الدولة السابقة إذا غلبت عليها ، بتحويلهم إلىٰ مصر آخر يؤمن فيه غائلهم (عاديتهم) وهم أكثر أهل المصر الكرسي » (بدائع السلك ، ج 2 ، ص 294 ـ 295) الخلافة العربية لم تلبث أن تصبح في الأرثذوكسية العقيدية حصراً في قبيلة النبي (قريش) أو في عصبته (آل البيت) وستتواصل مع الدولة ما عرفته القبيلة من مراتبية أوتوريتارية في صفوفها حيث التربع علىٰ قمة الوحدات الاجتماعية المختلفة لم يلغ وجود الأوتوريتارية في داخل هذه

الوحدات وسلطة قمتها ، بل أقام علاقة وساطة مع ممثليها ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية أصبحت الوظائف العصبية للوحدات المجتمعية المختلفة ذات دور أساسي في تكوّن جهاز الدولة نفسه ، هذا الجهاز المتكون كما يقول وضاح شرارة « من تكتلات وأحلاف ربطت بين تجمعات تنتمي إلىٰ أنساب متقاربة أو مناطق . . . احتفظت في انتقالها إلىٰ السلطة بكل خصائصها وعملت على نقلها إلىٰ السلطة » (حول بعض مشكلات الدولة ، ص 228) وخاضت صراعاتها بأولياتها (وحّد تصل ، فرق تسد) . لو تناولنا طبيعة السلطة منذ وفاة النبي محمد إلىٰ وفاة معاوية بن أبي سفيان يمكن أن نلحظ :

1 ـ تكوين رئاسي للأمة (بجملة صلاحيات سيد القبيلة المختلطة) ، حصر الخلافة بقريش ، مساواة القبائل والعصبات في القتال (أبو بكر الصديق : 632 ـ 634 م) ؛

2 ـ تكوين رئاسي ، تخليف أبي بكر لعمر تحديداً ، ظهور المراتبية في البنية المقاتلة ، الخلافة وجهاز العاصمة من قريش المهاجرين ـ الأنصار ، الولايات موزعة (عمر بن الخطاب : 634 ـ 644 م) ؛

3 ـ تكوين رئاسي في خيار بين ستة أشخاص حددهم عمر ، تأكيد المراتبية في البنية المقاتلة ، الخلافة وجهاز العاصمة والولايات في (بني أمية ـ بني أبي معيط) من قريش مكة

(عثمان بن عفان : 644 ـ 656 م) ؛

4 ـ تكوين رئاسي ، مبايعة من المنتفضين على خلافة عثمان ، استمرارية في البنية المقاتلة ، الخلافة وجهازها بشكل أساسي في بني هاشم والأنصار (علي بن أبي طالب : 656 ـ 661 م) ؛

5 ـ تكوين وراثي حصراً في بني أمية ، ضبط جهاز الدولة عبر هيمنة أموية ، تحالف مع قبائل يمنية ، ولاءات شخصية .

هذا داخل مكونات الجماعة الإسلامية الاجتماعية ـ السياسية ، أما علىٰ صعيد علاقة الأمة بالآخر ، فقد منح الانتهاء إلى الأمة ـ النحن علىٰ أساس الانتهاء الديني ـ حق المواطنية لأبنائها في تعايش مع أهل الذمة الذين لهم وضع خاص ، اقتصادياً (الجزية) ، سياسياً (إسلامية الدولة وأجهزتها) واجتماعياً (الزواج ، الاختلاط الخ) . في حين لا مكان لغير المؤمنين في دار الإسلام باعتبارهم في دار الحرب .

الدولة ـ الأمة

ولدت الدولة العربية الإسلامية في عهد النبوة بعيد بدر ، وقد كان للنبي محمد تباعاً ، بوصفه التعبير الأرضي للحاكمية الإلهية ، وضمن سيرورة بناء الدولة ، دور الحاكم في مجمل

القضايا المعاشة وفي جمع لكامل السلطات . وقد طبعت هذه القضية مفهوم الخلافة وشمولية سلطاتها ، ضمن اعتبار دائم هو تحقيق الحاكمية الإلهية . منذ نشأتها كانت الدولة تتمثل في شخص الحاكم وكان شخص الحاكم تعبيراً لها ، في حين تشكل الجماعة المسلمة والمؤمنة موضوع سلطاته . القتال كان مفروضاً بادىء الأمر على كل قادر عليه وبالتالي لم يكن ثمة حدود واضحة للجيش كمؤسسة وليس هناك جهاز أمن داخلي (شرطة) وتتم إقامة الحدود عبر تكليف من النبي لأحد المسلمين في المدينة في حين ترتبط المسألة بسيد القبيلة أو العصبة في حالات الثأر والديات والفداء الخ . من أولى التعيينات الدائمة أو شبه الدائمة قيادة الجيوش ، هذه الوظيفة التي حدد من فعاليتها السلطوية في المرحلة الأولى بلاء القواد الذين غالباً ما دفعوا حياتهم في المعارك ستعطي أسماء أوائل الأمراء والأغنياء الجدد في العاصمة والأمصار والفعاليات الاقتصادية في المجتمع العربي الإسلامي . إلا أن السمة الأساسية للنموذج المتتبع هي أن صلاحيات الحاكم بحد ذاتها هي التي ستخلق للدولة جهازها ـ الفئة المقربة من الخليفة ـ كون هذه الصلاحيات الواسعة تشمل قضايا قيادة الجيش وغنائمه ، تعيين الولاة وعزلهم ، التصرف بمال بيت المال ، وإقطاع الامتيازات من أرض ونقد وسلطات . . . فجهاز الدولة تبع

نشأة الحاكم ولم يسبقها وتبلوره سيكون في أكثر حالاته وضوحاً عبر إمارة معاوية الذي سيحدد الهجرة لإمارته وينظم جيشها ويقتطع الحصص اللازمة مما يرسل للخلافة ويشكل مراتبية داخلية في جيوش إمارته تعتمد الولاء للسلطة المحلية . هنا سيظهر لأول مرة جهاز أمن داخلي (شرطة) عبر اصطفاء فئة من الجيش لحماية مقره وعاصمته(*) ، « نخبة أصحاب السلطان الذين يقدمهم على غيرهم من جنده بتعبير صاحب اللسان (شرط) ، نوع من القوات الخاصة باستعمال تعبيرنا المعاصر . هذه الفئة ستكون مكلفة بحماية الأمن والوالي - الخليفة لاحقاً - منتقاة ضمن ولاءاته الشخصية والقبلية ولها مخصصات تفوق مثيلاتها من قوات الجيش .

شهد المجتمع العربي الإسلامي إذاً ، مرحلة الأمة المقاتلة أولاً التي لم تلبث أن تمايزت فيها الجند المقاتلة عن سائر الأمة فيما سرّع نشأة مؤسسات ووظائف عسكرية داخلية وخارجية

---

* يختلف هذا النموذج لتكوّن الشرطة عن النماذج التي تتبعها سيريل روبنسون وريتشارد سكاغليون في دراستها « أصل وتطور وظيفة الشرطة في المجتمع » وقد وافقني روبنسون على هذه النقطة . من المؤسف أن هذا الموضوع لم يحظ بعناية أي باحث عربي . (الدراسة مخطوطة قدمت للمؤلف :

C.D.Robinson, R. Scaglion, The Origin and Evolution of the Police Function in society, Notes toward a theory, Nov. 1983.)

دائمة . وقد كانت الحرب الأهلية التي بدأت إبان وفاة عثمان في أحد مظاهرها ، الرد على ظهور المراتبية والتفاوت الواضح في الامتيازات في صفوف الجند .

اعتمدت العلاقة بين الأمة والحاكم بادىء الأمر إما طريقاً مباشراً ـ الاتصال بالحاكم دون وسيط أو حاجب ـ أو الطريق التقليدية ـ عبر وساطة سيد القبيلة ـ ، ومع ظهور الوظائف المتخصصة (أمانة المال ، القضاء ، الإمارة ، الحجابة ، عمال الخلافة الخ) نشأ تقسيم عمل شكل قاعدة جهاز بيروقراطي اتسع مع الأيام .

رأسمال الدولة :

عرفت جزيرة العرب قبل الإسلام أشكال الرأسمال التاريخية الكلاسيكية الثلاثة (الرأسمال التجاري ، الرأسمال الربوي ، رأسمال التعامل النقدي) التي يعرض لها كارل ماركس في رأس المال (الكتاب الثالث ، العلاقات ما قبل الرأسمالية) .

وقد تناولنا ، في دراستنا لمكة (المرأة في الإسلام ص 19 ـ 29) هذه العلاقات عبر أكثر تعبيراتها تطوراً في الحجاز حيث

باشرت هذه الأشكال غزو علاقات انتاج الإنسان مظهرة إلىٰ حيز الوجود ظاهرة التفرد (إمكانية وجود الفرد في المجتمع كفرد غير منبوذ) ومعالم أسرة أبوية متعددة قادرة علىٰ امتلاك وسائل معيشتها بمعزل عن التكوين العصبي ، وإن لم تخرج من إطاره في جملة مسائل ، كذلك بروز رأس المال كعامل أساسي في المراتبية الاجتماعية ـ الطبقية فيما يعبر عنه حسان بن ثابت بالقول :

المال تزري بأقوام ذوي حسب
وقد تسوّد غير السيد المال

ولم تكن هذه الظاهرة محصورة بمكة والحجاز وإنما شملت مراكز تجارية متعددة في شرقي وجنوبي الجزيرة العربية . لم يكن الإسلام المكي موجهاً مباشرة ضد مصالح أشكال الرأسمال بقدر ما كانت تعبيراتها في صراع معه ، كذلك لم يحل التحريم الإسلامي للربا في المدينة دون تشجيع النبي للرأسمال التجاري ومباشرة قطاع من المهاجرين امتهانه في المدينة . الضربة الأساسية التي ستتعرض لها أشكال الرأسمال الكلاسيكية ستأتي عبر سيرورة ولادة الدولة وطبيعتها ، لا عبر إجراءاتها نفسها . هذه السيرورة التي اعتمدت أوالية المجتمع العبودي الجماعي : القتال كوسيلة لتحقيق سلطتها وثروتها مع افتراقين أساسيين سيشكلان حجر الأساس لقيام شكل

« جديد » للرأسمال عرفته قبلاً دول اليمن وغيرها في الشرق : رأسمال الدولة .

الافتـراق الأول قائم في نشـوء اقتصاد حـرب عبر إمكـانيـة المحـارب المستقـر تحقيق تـراكم فعـلي من الغنـائم من جهـة وإمكانية الحاكم مراكمـة رأس مال في « بنـك » الدولـة : بيت المـال ، كثابت تصب فيـه حصص ثابتـة من الغنائم الخـارجية والضرائب الداخلية والتبرعات المختلفة .

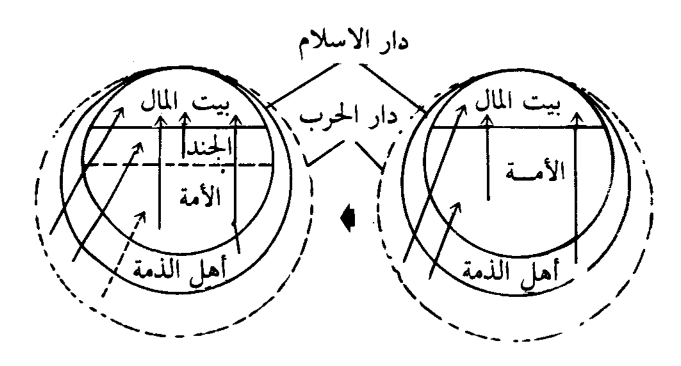
أمـا الافتراق الثـاني ، ففي ارتباط القتـال بالإيـديولـوجية ـ المعتقد . بالنسبة للقبائـل الأعرابيـة ، لا يترتب عـلىٰ الغزوات أي إجبـار أو تبشير اعتقـادي في حين ارتبط القتـال هنا بمـوقف الطرف الآخر من الدعوة الإسلامية .

هذا الافتراق ، سيترك بصماته واضحة في الـطبيعة الـطبقية للمجتمع العربي الإسلامي بترجيح جلب الموارد بالقتال المرتبط بنشر الدعوة من جهة ، وتركيز الثروة في صفـوف غير المنتجـين سواء في بيت المال أو حيازة المقاتلين . ولن يكون بوسع قدمـاء المقاتلين الذين يشغلون أموالهم مضاهاة بيت المـال الذي تصب فيه باستمـرار موارد متعـددة المشارب الأمـر الذي سيجعـل من الدولة ، ليس فقط تعبير القوة البشرية المسلحة المباشـرة ، وإنما أيضـاً الـرأسمـالي الأول في المجتمـع . سيـرورة التـركيب الاجتمـاعي ـ السياسي ستؤكـد هيمنة رأس مـال الـدولـة عـلىٰ

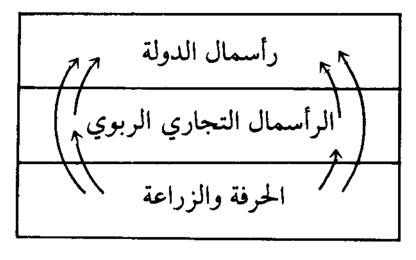
أشكال الرأسمال التاريخية مع ضبط جهاز الدولة لحركة رأس المال ويده الطويلة عليه (المصادرة والضرائب) .

يلخص ابن الأزرق علاقة الدولة برأس المال في جملة معبرة جداً يقول :

« علىٰ قدر الدولة ، يكون شأنها في الحضارة ، لأن أمورها من الترف والترف من توابع الثروة **والثروة من توابع الملك ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة** ، فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله » (مذكور ج 2 ص 258 ، التشديد من عندي) . رضخت عملية تراكم رأس مال الدولة لتكوينها الاجتماعي والاقتصادي والعقيدي . . . وإن كان الأول قد طبع المرحلة الإسلامية الأولىٰ فقد تعايشت هذه العوامل مع تبلور أجهزة الدولة ومكوناتها الطبقية فيما يمكن ايضاحه بالأشكال التالية لحركة الفائض في المجتمع العربي الإسلامي :



دار الحرب ← دار الاسلام : الغنائم (للأمة وبيت المال) .
أهل الذمة ← بيت المال : الجزية والضرائب .
الأمــة ← بيت المال : الزكاة والضرائب .



الرأسمال التجاري الربوي ← رأسمال الدولة (المصادرة والضرائب) .

الزراعــة ← رأسمال الدولة (رقبة الأرض ، خراجها وضرائب محصولها ومصادرتها .

الحــرفة ← رأسمال الدولة (ضرائب وغيره) .

الزراعة والحرفة ← الرأسمال التجاري الربوي (تبادل ومعادلات غير متكافئة) .

ترافق اتساع « جهاز » الدولة مع تقنين وقوننة علاقة الأمة ببيت المال فيما أثر علىٰ مرحلة الوفاق التي رافقت نشأة بيت المال حيث قسم جيد من مخصصاته يوظف لقضايا عامة (شراء أسلحة ، إعانة المحتاجين ، تعويض المنكوبين الخ) . فقد أصبح بيت المال وسيلة من وسائل تعزيز سلطة الحاكم أولاً أي مسخراً بالأساس وقبل كل شيء لخدمة الحاكم بالمعنىٰ المباشر للكلمة فيما طبع توظيفات رأسمال الدولة .

رأسمال الدولة ، كأشكال الرأسمال الكلاسيكية الأخرىٰ يستغل نمط الإنتاج القائم ، لا يوجده ، بل يكون مرتبطاً به من خارجه ، يحاول تارة الإبقاء عليه بشكل مباشر بغية استغلاله مرة إثر أخرىٰ وتارة لا تعتمد عملية استغلاله (أو احتجازه بالمصادرة بكل بساطة) علىٰ أي تخطيط أو عقلنة بقدر ما تعتمد حاجة الحاكم وجهازه لرأس المال لتحقيق عناصر قوته وتدعيم شروط بقاء سلطته ، بذلك يصعب اعتبار هذا الشكل حافزاً لتوفير مقدمات رأسمال صناعي متقدم كونه أهم عوائق تكوين ثروة نقدية مستقلة وفتح المجال لشروط عمل جديدة بآن .

كون الدولة مالك الأساسي في وسائل الإنتاج مادية وفكرية ومستودع الأساسي من رأس المال يترتب عليه مصير مستودع

الإنتاج نفسه ، شكل الملكية ، حركة التبادل الخ . يلاحظ ابن خلدون امتداد هذا الأخطبوط إلى نوعية الإنتاج وتسويقه ويؤيده ابن الأزرق بالقول : « الإجادة (في الصنائع) إنما تطلبها الدولة التي هي **السوق الأعظم** لنفاق كل شيء فإذا نفقت فيها حظىٰ صاحبها بجدوىٰ الاشتغال بها **والسوقة** ، **وإن طلبوها** ، **فبدون طلب الدولة بكثير** ، وحينئذ فإذا لم يكن هناك دولة طالبة ، فلا وجود للصنائع على كمال » (مذكور ج 2 ص 326 التشديد من عندي) .

قبل انجلز بقرون نبّه جابر بن حني الثعلبي إلىٰ أزمة أشكال الرأسمال الكلاسيكية مع رأسمال الدولة :

أفي كل أسواق العراق إتاوة
وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم
ألا ينتهي عنا ملوك وتتقي
محارمنا لا يبؤ الدم بالدم
تعاطىٰ الملوك السلم ما قصدوا بنا ،
وليس علينا قتلهم بمحرم .

ببليوغرافيا



ببليوغرافيا

ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، ليدن ، 1851 -1876.

ابن حوقل، المسالك والممالك ، ليدن ، 1873.

ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الكتاب العربي .

ابن دريد، جمهرة اللغة، حيدرأباد ، 1344 هـ .

ابن سعد، الطبقات الكبرى ، دار بيروت ، 1957.

ابن سيده، المخصص، طبعة مصر .

ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، القاهرة ، احياء الكتب العربية 1366 -1371 هـ .

ابن الكلبي، كتاب الأصنام، القاهره ، دار الكتب المصرية ، 1924.

ابن منظور، لسان العرب ، صادر - بيروت .

ابن النديم، الفهرست، بيروت ، دار المعرفة .

ابن هشام، السيرة النبوية ، بيروت ، دار الجيل .

أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك ، بغداد ، الحرية ، 1977.

أبو عبيد، كتاب الأموال ، القاهرة ، الكليات الأزهرية ، 1968.

أبو يوسف، كتاب الخراج ، القاهرة ، السلفية ، 1352 ، ط 2.

الأخضر (العفيف)، أصل البرجوازية العربية ، البيان الشيوعي ، جاليليو ، 1977.

الأزهري، تهذيب اللغة (مخطوط) . الأصفهاني الأغاني ، الشعب ، 1970.

الأفغاني (سعيد)، أسواق العرب ، دمشق ، 1937.

الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ، طبعة مصر .

البخاري، صحيح البخاري ، القاهرة ، الشعب ، 1378 هـ .

البكري، كتاب معجم ما استعجم ، باريس 1876.

البلاذري ـ أنساب الأشراف ، القاهرة ، 1959.

ـ فتوح البلدان ، القاهرة ، 1956-1957.

جماعي (سلوم ، ياسين ، بلوز. . .)، الماركسية والتراث العربي الإسلامي ، بيروت ، الحداثة ، 1980.

الجوزي (بندلي) ، دراسات في اللغة والتاريخ ،الاقتصادي ، والأجتماعي عند العرب ـ بيروت . الطليعة ، 1977.
الجوهري، الصحاح : تاج اللغـة وصحاح العـربيـة ، مصر ، 1956.
خليف (يوسف)، الشعراء الصعـاليـك في العصر الجاهـلي ، المعارف بمصر ، 1959.
خليل (خليل أحمد)، المرأة العربية وقضـايا التغيـير ، بيروت ، الطليعة ، 1982 ، ط 2.
الدوري (عبد العزيز)، مقدمة في التاريخ الاقتصـادي العربي ، بيروت ، الطليعة ، 1978 ، ط . 2.
الزبيدي، تاج العروس، طبعة الكويت .
سـالم(عبد العزيز) ، تـاريـخ العـرب في العصر الجاهــلي ، بيروت ، النهضة العربية ، 1970.
السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، ط 2 ـ ط 3 ، أحيـاء الكتب العربية .
شـرارة (وضاح)، حـول بعض مشكـلات الـدولـة في الثقـافـة والمجتمع العربيين . بيروت ، الحداثة ، 1980.
فـوزي (ابراهيم)، أحكـام الأسـرة في الجـاهليـة والإسـلام ، بيروت ، الكلمة ، 1982 .
المبرد، الكامل ، نهضة مصر ، 1956.

مروة (حسين)،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، بيروت ، الفارابي ، 1980 ، ط 3.

منـــاع (هيثم) ــ المـرأة في الإســـلام ، بيروت ، الحــداثـة ، 1980.

ــ المجتمع العربي الإسلامي من محمد إلى عـلي ، منشورات الرازي ، باريس ، 1981.

ــ المرأة في التاريخ العربي الإسلامي ، باريس ، النقطة ، 1983.

النـويـري، نهاية الأرب في فنـون الأدب ، الكتب المصـــريـة ، 1923.

SELIGMAN,B.Z. Studies in semitic Kinship. Bull. S. oriental studies. London, 1923, Vol. 111.

SERVICE,E.R. Origins of the State and Civilization. New York, 1975.

SERVICE,E.R. and COHEN,R. Origins of the State: The anthropology of political evolution. Philadelphia, I.S.H.I, 1978.

SWEET,L.E. Camel raiding of north Arabian Bedouin: A mechanism of ecological adaptation, American anthropologist 67 , 1965.

LANCASTER,W. The Rwala Bedouin today. Cambridge, 1981

LENŠKI,GE. Power and Privilege:A theory of social stratification. New York, McGraw- Hill, 1966.

LEVY,R. An introduction to the sociology of Islam. London, williams and Norgate, 1930- 1933.

LOWIE,R. The origin of the state. New York, Harcourt, Brace and World, 1927.

MARX,K. - Grundrisse, Penguin, 1974.

- Le Capital , E.S. 1977.

MONTAGNE,R. La civilisation du désert : Nomades d'Orient et d'Afrique, Paris, 1947.

MÛLLER,V. En Syrie avec les bédoins, Paris, 1931.

MURPHY,R.F. and KASDAN,L. - The structure of parallel cousin mariage, American anthropologist: 1: 17- 29, 1959.

- Agnation and endogamy: Some Further considerations, south western journal of anthropology 1: 1- 15. 1967.

NIEBUHR,C. - Description de l'Arabie, Amsterdam, 177

- Voyage en Arabie, Amsterdam, 1776.

PERISTIANY,J.. Mediterranean family structures. cambridge, 1979.

DIALECTIQUES Anthropologie tous terrains, n° 21, Aut. 1971

DONNER,F.M. The early Islamic conquests. New Jersey, 1981.

DUSSAND,R. Les Arabes en Syrie avant L'Islam, Paris 1955.

E.E.A.S.P. Production Pastorale et Société. cambridge- Maison des sciences de l'homme, 1979

FARES,E. L'honneur chez les Arabes avant l'Islam. Paris, 1932.

FINLEY,M.I. The ancient economy. Bekeley, U.california P., 1973.

GELLNER,E. and MICAUD,C. (eds) Arabs and Berbers, London, Duckworth, 1973.

GODELIER,M. Horizon, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero, 1977.

HERITIER,F. L'exercice de la parenté, Paris, Seuil, 1981.

HINDESS,B. and Hirst, P.Q. Critique of Pre- Capitalist Modes of Production, London, Macmillan, 1977

JOHNSON,D.L. The nature of nomadism. chicago, 1975

LAMMENS,H. Le berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'hégire, Vol.1,1914.

- Father's brother's daughter's marriage in Kurdistan, south western journal of anthropology, 10: 164- 171, 1954.

BONTE,P. From ethnology to anthropology: on critical approaches in the human sciences, critique of anthropology (2- 1974 and 3- 1975)

BORMAN,E. Das Patriarchat, Francfort, 1975.

BOULDING,K.E. Eco dynamics, A new theory of societal evolution, Beverly Hills, Sage, 1978

BURCKHARDT,J.L. Notes of the Bedouins and wahabys, London, 1831.

CARNEIRO,R. A theory of the origin of the state. Science, 169: 733- 738.

CHELHOD,J. Le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe. L'homme, 3- 4, 1965.

CLAESSEN,H. and SKALNIK, P. The Early State. The Hague, Mouton, 1978

COLE,D. Nomads of the nomads. chicago, Aldine. 1971

CUISENIER,J . Endogamie et exogamie dans le mariage Arabe, L'homme, 1962, 11, 2.

DIAKONOFF,I.M. The rise of the despotic state in Ancient Mesopotamia: Socio- economic history. A collection of studies by soviet scholers, Moscow, Nauka, 1969.

AREF,A. Bedouin Love, law, and legend. Jerusalem, 1944

ASHKINAZI Tribus semi nomades de la Palestine du Nord, Paris, 1938.

ASAD,T. The Kababish Arabs. Power, authority and consent in a nomadic tribe, London, c. Hurst, 1970.

AUGE,M.- (sous la direction) les domaines de la parenté Paris, Maspero, 1975.

- Symbole, Fonction, Histoire. Paris, Hachette, 1979.

BALANDIER,G. Anthropologie politique. Paris, P.U.F, 1967.

BATH,F. - Principles of social organization in Southern Kurdistan, Oslo, Jorgensen, 1953.

فهرست





هذا الكتاب

يتناول المؤلف المجتمع العربي في الجاهلية مركزاً اهتمامه على دراسة أوضاع البدو وما نشأ عنها من معتقدات وعادات ونمط عيش وعلاقات اجتماعية مرتبطة بمفهوم العصبية ومقوماتها عند العربي وتفرعاتها وخلفيتها بما فيها من غلبة وسلطان وقهر وما نتج عنها من صراعات قبلية .

كما رأى أن مراتبية الوحدات العصبية التي تقوم أصلاً على ما سماه ايديولوجية المجتمع الأبوي ـ بدءاً بالأب والابن والعم أدت الى إهمال كبير لدور المرأة التي فقدت حرية الاختيار كما أن هذه العصبية القبلية هي التي حـدّدت قـواعـد السلوك الفـردي والاجتماعي على حد سواء .

ويعرض المؤلف لقيام الدولة الاسلامية العربية الأولى وإبراز خصائصها ونظرة العربي إليها .

والكتاب مليء بشواهد من الشعر الجاهلي والأحاديث النبوية ومن كبريات المعاجم والمراجع التراثية .

الناشر

منشورات دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ ص. ب 6693 ـ 113

